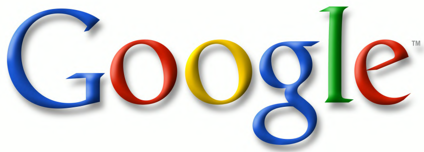
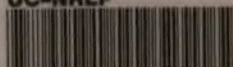
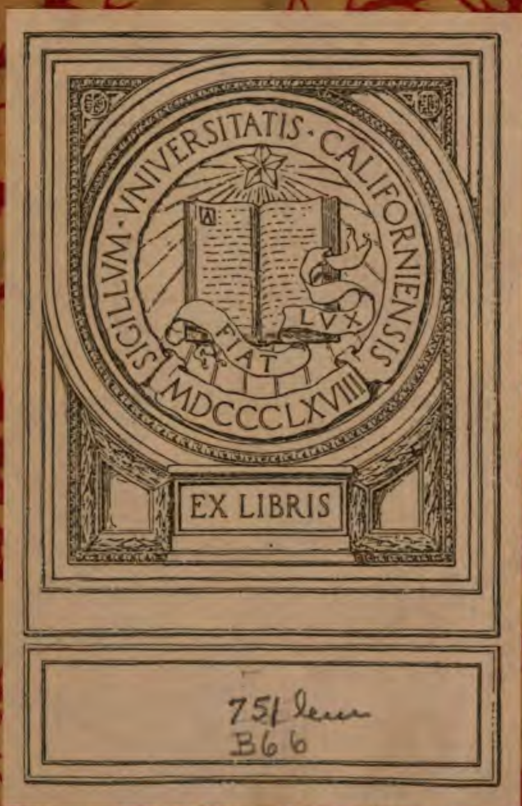





SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
LVX
FIAT
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



EMILIO BODRERO

IL PRINCIPIO FONDAMENTALE

DEL

SISTEMA DI EMPEDOCLE

STUDIO

PRECEDUTO DA UN SAGGIO BIBLIOGRAFICO

E DALLA TRADUZIONE

DEI

FRAMMENTI EMPEDOCLEI



ROMA

ERMANNO LOESCHER & Co.

(BRETSCHNEIDER & REGENBERG)

Librai-Editori di S. M. la Regina.

1904

Roma, 1904 - Forzani e C. tipografi del Seuato.

A

LUIGI SOLINAS CAMPUS

DOTTORE IN LETTERE

Non a questo, è vero? doveva condurci il culto per l'ideale classico della nostra prima giovinezza, mio ottimo amico. Poichè noi meglio che filologi, avremmo voluto essere nel più largo e moderno senso, umanisti, avremmo voluto construire, più che riconstruire, rinnovarci, più tosto che rinnovare.

Ma noi non sapevamo, *e i nostri sogni erano belli, ma erano solo nostri, nè la realtà li aveva ancora profanati. E insensibilmente, con lo scorrer degli anni e con l'integrarsi degli studi, noi, senza dimenticare il nostro ideale antico, lo abbiamo veduto cristallizzarsi e ridursi ad inerte ricordo di un fremito giovanile che gli ammaestramenti dell'esperienza e le condizioni della verità avevano presto sopito.*

Ti giunga adunque il mio primo volume non come adempimento della promessa su cui si fondò la nostra amicizia fraterna, ma come ricordo del fervore giocondo in cui si avvinsero le nostre giovinezze, quando mirammo a un segno che solo le nostre fantasie avevano tracciato. E ti rievochi questo libro

la memoria di quegli anni che ci sembrano tanto lontani e dei sogni che li animarono, dei quali la nostra vita delusa non ha serbato che il rimpianto e il senso dell'irreparabile fine.

Sia quindi la dedica che ti faccio di questo mio lavoro, una conferma della saldezza della nostra amicizia, fatta di stima profonda e di affetto sincero.

EMILIO BODRERO.

SAGGIO
DI BIBLIOGRAFIA EMPEDOCLEA

PARTE PRIMA

Letteratura Empedoclea anteriore al secolo xix.

1. XYLANDER. (Tradusse in latino gran parte dei versi).
2. EMPEDOCLES in « SIMPLICII *Opera* ». — Venetiis, Aldus, 1526.
3. *Empedoclis Fragmenta* ab HENRICO STEPHANO collecta. — Parisiis, 1573.
4. EMPEDOCLIS *Sphaera*. — Parisiis, typis Friderici Morelli, 1587.
5. MAIGNAN. (... philosophiam Empedoclis instaurare instituit in cursu philosophico, Tolosae, 1652. STURZ, praef. pag. III).
6. EMPEDOCLIS *Sphaera, sive poema astronomicum*... SEPT. FLORENTE CHRISTIANO interprete, extat in « IO. ALBERTI FABRICII *Bibl. Gr.* I. ». — Hamburgi, 1705.
7. G. N. HEERKENS. *Empedocles, sive physicorum epigrammatum libri quinque*. — Groningae, 1783.
8. MANSO. *Traum des Empedokles über die Erkennbarkeit der Natur*. — Leipzig, 1791.
9. TIEDEMANN. *System des Empedokles*, 1798.
10. M. F. G. STURZ. *Empedoclea* in « Comment. Societ. phil. Lipsiensis », 1800.

PARTE SECONDA

Letteratura Empedoclea dopo il 1800.

1. EMPEDOCLES AGRIGENTINUS. *De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ... collegit, illustravit, praefationes et indices adiecit* M. F. G. STURZ. — Lipsiae, literis et sumptibus Goeschenii, 1805, pag. LII–704.

2. STRUVE. *De Empedoclis elementis.* — Dorpati, 1805.

3. *Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice Taurinensis bibliothecae, restituta et illustrata* ab A. PEYRON. — Lipsiae, sumptibus Io. Aug. Gottl. Weigel, 1810, pag. 70.

4. D. SCINÀ. *Memorie sulla vita e filosofia di Empedocle Gergentino.* — Milano, 1813 (2ª ed., ibid. 1838; 3ª ed. ibid. 1856. Quest'ultima è riprodotta in « CANTÙ, *Storia universale*, Documenti », vol. II, par. 4ª, pag. 64–97, 9ª edizione).

5. H. RITTER. *Ueber die philosophische Lehre des Empedokles* in « Wolf's litterarischen Analecten », Bd. II, 1820, pag. 411.

6. LOMMATZSCH. *Die Weisheit des Empedokles.* — Berlin, 1830.

7. S. KARSTEN. *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae* nel 2º vol. delle « Reliquiae philosophorum graecorum », Amstelodami, 1838.

8. T. BERGKII. *Commentatio de prooemio Empedoclis. Gymnasialprogramm.* — Berlin, 1839, pag. 44.

9. KRISCHE. *Forschungen*, Bd. I, pag. 116–129.

10. PANZERBIETER. *Beitrage zur Kritik und Erklärung des Empedokles.* — Meiningen, 1844.

11. ID. *Empedokles* in « Zeitschrift F. A. W. », 1845, pag. 833.

12. K. STEINHART. *Empedokles* in « Allgem. Encyclop. der Kunste und Wiss. von ERSCH und GRUBER », Bd. I, 34, pag. 83-105.

13. A. GLADISCH. *Empedokles und die alten Aegypter* in « Noack's Jahrb. für specul. Philos. », 1847, Heft 4, n. 32; Heft 5, n. 41.

14. RAYNAUD. *De Empedocle.* — Strassbourg, 1848.

15. F. A. G. MULLACH. *De Empedoclis prooemio.* — Berolini, 1850 (vedi n. 39).

16. MATRANGA. *Anecdota Graeca.* — Romae, 1850.

17. *Origenis philosophoumena (sive omnium haeresium refutatio) e codice Parisino nunc primum* edidit E. MILLER. — Oxonii, 1851.

18. *Empedoclis Agrigentini fragmenta* edidit H. STEIN, *praemissa dissertatione de Empedoclis scriptis.* — Bonnae, 1852.

19. F. A. G. MULLACH. *Quaestionum Empedoclearum* spec. secund. Pr. d. coll. Fr. ebend 1853 (vedi n. 39).

20. W. HOLLEMBERG. *Empedoclea. Gymnasialprogramm.* — Berlin, 1853, pag. 31.

21. E. F. APELT. *Parmenidis et Empedoclis de mundi structura. Gymnasialprogramm.* — Ienae, 1857, pag. 16 e tavola.

22. HALLIER. *Lucretii carmina e fragmentis Empedoclis adumbrata.* — Ienae, 1857.

23. A. GLADISCH. *Empedokles und die Aegypter: eine hist. Untersuchung mit Erläuterungen aus den ägypt. Denkmalern* von H. BRUGSCH und J. PASSALACQUA. — Leipzig, 1858.

24. A. GLADISCH. *Das mystiche vierspeichige Rad bei den alten Aegyptern und Hellenen* in « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ». Bd. XV. Heft. 2, pag. 406 (vedi n. 13).

25. A. LEBANO. *La sfera Armillare di Empedocle.* — Napoli, 1859.

26. T. GAISFORD. *Poetae Graeci minores.*

27. T. Bergk. *Poetae lyrici Graeci.*

28. H. Winnefeld. *Die Philosophie des Empedokles.* Donaueschinger *Gymnasialprogramm.* — Rastadt, 1862.

29. F. Acri. *Dei sistemi di Empedocle e Democrito* in « Rivista sicula di scienze, letteratura ed arti », 1870, anno II, vol. IV, pag. 408–421.

30. P. Lioy. *Un filosofo di duemila anni fa* (*Empedocle*) in « Rivista sicula », 1871, anno 3°, vol. 6°, pag. 1–19.

31. R. Merzdorf. *Quaestiunculae Empedocleae* in « Commentationes philologae G. Curtio... dicatae ». — Lipsiae, 1875, pag. 43–56.

32. A. Baestlein. *Quid Lucretius debuerit Empedocli Agrigentino*, 1875.

33. J. Morley. *Empedocles and Diderot* in « Forthnightly Review », 1875, I, pag. 786.

34. E. Renan. *Vingt jours en Sicile* in « Mélanges d'histoire et de voyages ». — Paris, Lévy éditeur, 1877, pag. 77–119.

35. *Empedocles Agrigentinus quatenus Heraclitum Ephesium in philosophia secutus sit*; scripsit R. Schlager. *Gymnasialprogramm.* — Eisenach, 1878, pag. 24.

36. *Empedocles: Eine Studie zur Philosophie der Griechen* von E. Baltzer. — Leipzig, 1879, pag. 164.

37. H. Diels. *Studia Empedoclea* in « Hermes », 1880. Bd. XV, pag. 161–179.

38. *Ueber der Bergdurchstechung des Empedokles in Akragas* in « Beilage zur (Augsburger) Allgemeine Zeitung », 1881, 15, XI.

39. F. G. A. Mullach. *De Empedocle,* pag. xii-xxvii; *Empedoclis fragmenta*, pag. 1–14; *Commentarius*, etc., pag. 15–80 in « Fragmenta philosophorum Graecorum collegit, recensuit, vertit, adnotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit F. G. A. Mullachius ». — Parisiis, editoribus Firmin Didot et Sociis, MDCCCLXXXIII.

40. G. F. Unger. *Die Zeitverhältnisse des Anaxagoras und Empedokles* in « Philologus », Supplementband, 4, 1884, pag. 511–550.

41. H. Diels. *Gorgias und Empedokles* in « Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin ». 1884, pag. 343-368.

42. F. Alessio. *Empedocle* in « Rassegna Nazionale », 16 maggio 1887, pag. 307-357.

43. P. Tannery. *La cosmogonie d'Empédocle* in « Revue philosophique », sept. 1887, n. 9.

44. P. Tannery. *Pour l'Histoire de la science Hellène, de Thalès à Empédocle.* — Paris, Alcan, 1887.

45. O. Kern. *Empedokles und die Orphiker* in « Arch. f. Gesch. d. Phil. », 1888, I, pag. 498-508.

46. F. Knatz. *Empedoclea* in « Schedae philologae Hermanno Usener... oblatae ». — Bonnae, Cohen, 1891, pag. 1-9.

47. S. Ferrari. *Empedocle* in « Rivista Italiana di filosofia », 1891, numeri del marzo, luglio e settembre.

48. S. Ferrari. *Empedocle.* — Roma, 1891.

49. S. Ferrari. *La Filosofia nella Magna Grecia dopo Empedocle* in « Acc. Pad. » nuova serie, 8, 1891-92.

50. J. Bidez. *La Biographie d'Empédocle.* Dissertation inaugurale, etc., pag. XII-176 in « Recueil des travaux publiés par l'Université de Gand ». — Gand, Librairie Clemm, 1894.

51. J. Bidez. *Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide* in « Arch. für Gesch. d. Philos. », IX, 2.

52. H. Diels. *Ueber ein Fragment des Empedokles* in « Sitzungsberichte der Königlich Preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin », 1897, pag. 1061-1073.

53. H. Diels. *Ueber die Gedichte des Empedokles* in « Sitzungsberichte d. Kön. Preuss. Ak. d. Wissensch. zu Berlin », 1898, pag. 396-415.

54. F. Wieck. *Empedoclis sphaeram quae dicitur, recensuit et dissertationem adiecit* F. Wieck, 1897.

55. H. Diels. *Symbola Empedoclea,* in « Mélanges H. Weil », pag. 125.

56. F. Henneguy. *Le Sphynx: Panthèia-Miriam-Tenella.* — Paris, Alcan, 1899 (citata dall' Uebberweg come *étude antique*, 1878, « Panthéia »).

57. H. Diels. *Poetarum philosophorum fragmenta.* — Berolini, 1901, pag. 74–168.

58. H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker.-Griechisch und Deutsch.* — Berlin, 1903, s. 155-228.

59. Fischer. *Quaestionum Empedoclearum specimen.*

60. Brandis. *Rheinisches Museum.* III, 125 (?).

61. Emperii *Opuscula* (in uno dei quali si tratta di Empedocle).

62. Petersen. *Philol. histor. studien.*

63. Diels. *Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen* in « Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet », pag. 241.

64. Zeller in « Sitzungsb. d. K. Preuss. Akad. », 1889, pag. 992.

65. Fairbanks. *The first philosophers of Greece.* — London, 1898.

66. A. S. Ward. *Empedocles, Carmen latinum.* — Oxonii, B. H. Blackwell, 1897.

PARTE TERZA

Alcune tra le più importanti opere generali consultate.

1. G. M. Bertini. *La filosofia Greca prima di Socrate.* Esposizione storico-critica.—Torino, Stamperia Reale, 1869.

2. A. E. Chaignet. *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne.* — Paris, Didot, 1874 (vol. I, pag. 140; vol. II, pag. 164 e 231).

3. *Historia philosophiae Graecae et Romanae, ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt* H. Ritter et L. Preller. Editio quinta. Curavit G. Teichmuller. — Gothae, sumptibus F. A. Perthes, 1875 (§§ 129 a 142).

4. E. Zeller. *La philosophie des Grecs, considérée dans son développement historique...* traduite de l'allemand... par E. Boutroux. — Paris, Hachette, 1877-1884, vol. I, passim, vol. II, pag. 199-279.

5. J. Sully. *The pessimism: history and critique.* — London, 1880.

6. F. Masci. *Le idee morali in Grecia prima di Aristotele.* Programma del Ginnasio-Liceo di Lanciano, 1882.

7. A. E. Chaignet. *Histoire de la psychologie des Grecs.* — Paris, Hachette, 1887, vol. I.

8. F. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Erste Theil, « Das Alterthum ». — Berlin, 1894.

9. *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie.* Von T. Gomperz... Erster Band. — Leipzig, 1896, s. 183-204.

10. Alfred et Maurice Croizet. *Histoire de la littérature Grecque*, tome II: « Lyrisme, etc. » par Alfred Croizet. — Paris, 1898 (pag. 531).

I FRAMMENTI DI EMPEDOCLE

POEMI DI EMPEDOCLE [1]

DELLA NATURA

DAL PROEMIO

È fatto di necessità, decreto antico degli dei,
eterno, suggellato con ampi giuramenti,
se alcuno scelleratamente abbia macchiato di uccisione le membra,
temerariamente o dopo aver commesso un fallo abbia spergiurato
(uno spirito di quelli che ebbero in sorte una lunga vita),
per trentamila stagioni vada egli errando lungi dai beati,
divenendo nel volger del tempo le infinite forme delle cose mortali,
che passano dall'uno all'altro dei gravosi sentieri della vita,
come anch'io ora sono esule dagli dei e vagante,
in obbedienza alla furente discordia.



Poichè io altra volta già fui e fanciullo e giovinetta
ed arbusto ed uccello e muto pesce nel mare.



Ahimè! perchè prima non mi uccise il giorno nefasto,
che accostassi alle labbra impuri cibi.



da quanto onore da quanta grandezza di felicità
così infelice mi aggiro nella bassa pianura dei mortali.



piansi e gemetti avendo veduto la sede insolita.



triste sede,
dove e la Strage e l'Odio e schiere di altri Fati,[2]
(e malattie ripugnanti e putrefazioni ed opere peribili)
si aggirano per la palude tenebrosa di Ate.



Ivi erano Ctonia ed Eliopea dalla lunga vista,[3]
e Deris cruenta ed Armonia dal dolce sguardo,
e Callisto ed Aiscre, e Toosa e Denaia
e Nemerte l'amabile ed Asafeia dalle nere pupille:



e Fyso e Ftimene ed Eunaia ed Egersi,
e Chino ed Astemfe, e Megisto dalle molte corone
e Forie e la divina Siope ed Omfaia.



Giungemmo sotto a questo antro coperto.



Per gli dei! o misera stirpe dei mortali, o infelice!
da quali liti e da quali gemiti foste generati.



Poichè l'impeto dell'etere li spinge nel mare,
il mare [li] rigettò sul suolo della terra, la terra verso le fiamme

del sole infaticabile, e questo [li] precipitò nei vortici dell'etere:
l'uno li riceve dall'altro, ed a tutti sono in odio.



Poichè limitati mezzi furono diffusi per le membra,
ma molti mali assalenti all'improvviso, che indeboliscono il pensiero,
ma [gli uomini] avendo abbracciato con la mente un breve spazio di vita non vitale
presto spenti, volano portati via come fumo,
quello solo avendo sperimentato che ciascuno incontrò,
spinti qua e là; ciascuno si vanta d'immaginarsi l'universo
stoltamente; ma ciò per gli uomini non è nè visibile nè afferrabile con l'udito,
nè percepibile con la mente. Tu dunque, poichè sei qui venuto,
non conoscerai più di quanto l'intelletto umano riesce a vedere.



Ma, o dei, allontanate dalla lingua il furore di tali cose,
e dalle sacre labbra distillate una pura fonte.
E tu, polimemore vergine Musa dalle bianche braccia,
di quelle cose che è lecito ai mortali udire, te ne prego,
manda mossa dalla Pietà un agile carro.
Nè mi faranno violenza i fiori di glorioso onore
da conseguire tra i mortali, a dire più di quanto è lecito.
Fa cuore ed ora affrettati alle cime della saggezza.
Orsù dunque considera con ogni mezzo il lato manifesto di tutte le cose,

e avendo una visione non fidartene più di quanto comportino le pupille
e non [credere] all'orecchio rimbombante al di là di quanto pronuncia la lingua,
nè ad alcuna delle altre cose, per le quali si apre una via alla conoscenza:
tien lontana la fiducia nelle membra, e conosci ogni cosa per quanto ne è manifesto.



E tu ascolta, o Pausania, figlio del saggio Anchita!



Ascolta in primo luogo [quali siano] le quattro radici di tutte le cose,
fuoco ed acqua e terra e [l'] altezza prodigiosa dell'etere;[4]
da queste infatti sono quante cose furono, saranno e sono.

DAL PRIMO DEI LIBRI DELLA NATURA

Il mio discorso sarà duplice: a volte dunque l'uno si accrebbe per diventare una cosa sola
da parecchie, a volte al contrario si divise per diventare i più dall'uno.
Duplice è la generazione delle cose mortali, e duplice la morte;
poichè l'incontro di tutte le cose produce e distrugge l'una,
e l'altra di nuovo essendosi riunite le cose disperse, le dissipa;
ed esse non cessano mai il loro continuo avvicendarsi,

a volte per effetto dell'amicizia riunendosi tutte le cose nell'uno,
a volte all'incontro essendo ciascuna di esse trascinata qua e là per il triste effetto della discordia.
Ed a quel modo che l'uno è solito formarsi dai più,
e di nuovo sconvolto l'uno, le cose molteplici nascono,
così crescono senza aver durevole vita;
ed in quanto le cose non cessano mai il loro continuo avvicendarsi,
in tanto hanno una perpetua esistenza in un immobile cerchio.
Orsù dunque, ascolta le [mie] parole: poichè l'insegnamento [ti] accrescerà l'intelletto.
Come infatti dissi anche prima, tracciando i limiti del mio discorso,
il mio insegnamento sarà duplice: a volte dunque l'uno si accrebbe per diventare una cosa sola
da parecchie, a volte al contrario si divise per diventare i più dall'uno;
fuoco ed acqua e terra e [l'] altezza prodigiosa dell'etere,
e all'infuori di questi, funesta Discordia, pari a ciascuno [di essi][5]
e con essi l'Amicizia, eguale [ad essi] in lunghezza e larghezza;
questa devi ricercare con la mente e non rimanertene stupito con gli occhi;
questa pure è considerata dai mortali come connaturata alle membra,
e per essa pensano con benevolenza e concorrono ad eguali fini,
e la chiamano gioia e per nome proprio Afrodite;
lei che circola per tutto l'universo non vide alcun
uomo mortale. E tu ascolta l'ordinamento non fallace dei [miei] discorsi.

E queste del tutto sono eguali e coetanee quanto al-l'origine,
ma ciascuna presiede a diverso ufficio, e ciascuna ha un carattere:
e regnano a vicenda nel corso di un ciclo,
e tra loro si distruggono e si accrescono nella vicenda del destino.
E all'infuori di esse nulla si genera o perisce.
Poichè se fossero perite del tutto, non sarebbero più.....
qual mai cosa e d'onde venuta aumenterebbe questo universo?
e come potrebbe perire, se nessuna cosa esiste che ne sia vuota?
ma queste restano sempre le stesse, compenetrandosi tra loro
ed hanno luogo perpetuamente l'una o l'altra, sempre simili.
Ma ti dirò un'altra cosa: non vi è generazione di nessuna
delle cose mortali, nè [vi è] alcuna fine per effetto della morte funesta,
ma solo mescolanza e dissociazione di cose mescolate
vi è, e dagli uomini è chiamata generazione.
Poichè da ciò che non è, è impossibile che [alcunchè] si generi,
ed è inconcepibile ed impossibile che perisca ciò che è;
poichè [ciò che è] esisterà sempre ovunque sia spinto.
Ma è costume dei malvagi diffidare specialmente delle verità che s'impongono;
e come comandano i veraci precetti della nostra Musa,
sii convinto, tenendo divisa la ragione nei precordii.
Ma quelli, qualunque mescolanza simile all'uomo sia venuta alla luce dell'etere,
o [simile] alla razza delle belve selvaggie o degli alberi

o degli uccelli, anche questa dicono che è generata;
e quando si decompongono, allora questo sventura infausta
impropriamente chiamano ed anch'io parlo secondo la consuetudine.
Stolti: chè non hanno profondità di pensiero nella mente,
come quelli che s'aspettano che si generi ciò che prima non era
o che [vi sia] qualche cosa [che] muoia o perisca del tutto.
Un uomo saggio non potrebbe pensare tali cose,
che sino a che [i mortali] vivono, ciò che chiamano la vita,
per quel tempo abbiano esistenza e ad essi [accadano] cose cattive e buone;
e che prima che siano formati e dopo dissoluti gli uomini non siano nulla.



Orsù, dunque, considera le testimonianze dei primi discorsi detti
se qualche cosa nelle [massime] dette prima sia risultato nella forma incerto,
[ti spiegherò] il sole splendente a vedersi e caldo in ogni sua parte,
e quante cose immortali vi sono e si bagnano di candido splendore,
e la pioggia fra tutte le altre cose oscura e fredda;
e dalla terra scaturiscono cose erte e dense.
Nella discordia tutte le cose sono informi e divise,
nell'amicizia concorrono e l'una con l'altra si desiderano.
Da queste [sono] quante cose furono e quante sono e quante saranno poi,
e pullulano gli alberi e gli uomini e le donne,

e le fiere e gli uccelli ed i pesci che vivono nell'acqua
ed anche gli dei dalla lunga vita, insigni per onori.
Poichè queste restano sempre le stesse, e compenetrandosi tra loro
ha luogo la diversità delle forme: la filtrazione infatti le avvicenda.



Come quando i pittori coloriscono le tavole votive,
uomini intorno alla [loro] arte dalla mente bene ammaestrati,
(i quali) poichè hanno preso nelle mani svariati colori,
mescolandoli in armonia quali in maggiore, quali in minor [proporzione],
da essi compiono figurazioni somiglianti a tutte le cose,
creando alberi e uomini e donne,
e fiere e uccelli e pesci che vivono nell'acqua,
ed anche gli dei dalla lunga vita insigni per onori;
così tu non lasciarti indurre in errore quanto alla mente, in modo da credere che altra sia
la causa delle cose mortali, quante innumerevoli stirpi ve ne furono,
ma tieni invece per fermo questo, ascoltando la parola che [proviene] dalla divinità.



Poichè erano anche prima e saranno nè mai, credo,
di queste due sarà vuoto il tempo innumerevole.



E regnano a vicenda nel corso di un ciclo,
e tra loro si distruggono e si accrescono nella vicenda del destino.
Ma queste restano sempre le stesse compenetrandosi tra loro;

si producono gli uomini e le stirpi degli altri animali;
a volte per effetto dell'amicizia riunendosi tutte le cose in un solo ordine,
a volte all'incontro essendo ciascuna di esse trascinata qua e là per il triste effetto della discordia,
sino a che le cose che concorsero a formare il tutto non siano sconvolte.(6)
Ed a quel modo che l'uno è solito a formarsi dai più,
e di nuovo sconvolto l'uno le cose molteplici nascono,
così crescono senza avere durevole vita;
ed in quanto le cose non cessano mai il loro continuo avvicendarsi,
in tanto hanno una perpetua esistenza in un immobile cerchio.



Poichè in primo luogo quattro sono le radici di tutte le cose:
Zeus splendente ed Era apportatrice di vita ed Aidoneus
e Nestis che alimenta la sorgente delle lagrime umane.
Riunendosi questi la Discordia ristette agli estremi confini.



Ma dopo che la discordia penetrò nelle intime profondità
del vortice, e nel mezzo del turbine si produsse l'amicizia,
allora già queste cose si riuniscono, per formarne una sola.



Non v'è nulla nell'universo di vuoto o di sovrabbondante,

ma in tutti i sensi eguale e per ogni verso infinito si formò
lo sfero rotondo che gode di una perfetta immobilità.



ivi nè si discernono i veloci dardi del sole.....



(era sferico) [7]
[la discordia] (pose) quanto era pesante da un lato dall'altro quanto era lieve;
ivi nè è visibile la splendente imagine del sole,
nè d'altronde nè l'irsuto corpo della terra nè il mare.
Poichè tutto era nemico senza amore e senza unione.



Così in solido circuito d'armonia riposava
lo sfero rotondo che gode di una perfetta immobilità.
Ma dopo che grande discordia si alimentò nelle membra
e salì al potere essendo trascorso il tempo,
che per esse vicendevolmente trascorre [in virtù] dell'ampio giuramento,
da quel momento forte si scuotevano tutte le membra del dio.



. . . . accumulata grandezza . . . . .



. . . . (osserva)
questo maraviglioso insieme delle membra mortali,
ora cospirando tutte nell'amicizia a formarsi in [un'] unità
le membra, che al corpo toccarono in sorte, e fioriscono nel culmine della vita;
altre volte al contrario per funeste contese separate

vagano ciascuna a sè sul confine della vita.
Così egualmente [accade] agli arbusti ed ai pesci dall'umida dimora
ed alle fiere che hanno sede nei monti ed agli uccelli che procedono con le ali.



Ma io rientrerò di nuovo nel cammino della poesia
che scelsi prima, spiegando con questo discorso il discorso
di prima.[8] Dopo che la discordia penetrò nelle intime profondità
del vortice, e nel mezzo del turbine si produsse l'amicizia,
allora già queste cose si riuniscono, per formarne una sola
non subito, ma volontariamente quale di qua quale di là.
Dalla loro mescolanza si formano[9] a migliaia le stirpi delle cose mortali,
e molte rimangono senza mescolarsi alternate con le mescolate,
quelle [cioè] che la discordia trattenne ancora in alto; poichè [essa] non
era stata del tutto respinta ai confini del cerchio,
ma una parte delle sue membra [vi] rimase, un'altra escì fuori;
e per quanto spazio sfuggisse,[10] per altrettanto sempre [la] inseguiva
la benevola immortale forza dell'amicizia a cui nulla manca.[11]
Tosto ebbero nascita le cose mortali, che prima erano immortali,
e le mescolate che prima erano immiste, avendo mutato i sentieri.

Dalla loro mescolanza si formano a migliaia le stirpi delle cose mortali
adattate nelle forme più diverse, meraviglia a vedersi.



E la terra si trovò [ad essere] specialmente eguale a questi:
ad Efaistos ed alla pioggia ed all'etere splendentissimo,
ormeggiata nei porti coniugali di Cipris,
in proporzione sia un poco maggiore sia non molto minore;
e da questi ebbe origine il sangue ed ogni altro genere di carni.



E l'amabile terra in ben construtti vasi
ebbe in sorte due delle otto parti dalla splendente Nestis,
quattro da Efaistos; e queste diventarono bianche ossa,
divinamente consolidate per vincoli d'armonia.



Come quando coagulò e restrinse il bianco latte.



Queste cose e peli e foglie e dense penne di uccelli
è squame diventano sulle solide membra.



da cui formò gli occhi instancabili la divina Afrodite.



Afrodite adornando con amabili vincoli.



Come quando alcuno prevedendo [di dover] percorrere una via preparò il lucignolo,

lume di ardente fuoco attraverso la notte invernale,
avendo acceso la lanterna[12] allontanatrice di tutti i venti;
che dissipa il soffio dei venti spiranti,
e la luce che brilla al di fuori, quanto più lungi si sparge,[13]
[tanto più] illumina il cammino con raggi indomabili;
così allora il fuoco nativo racchiuso nelle membrane
riempie la circolare pupilla in lievi tuniche;
le quali limitano la forza dell'acqua circonfluente,
e il fuoco che brilla al di fuori quanto più lungi si sparge,...



riunendo gli uni con gli altri alcuni punti capitali
dei discorsi, e non [seguendo] un solo sentiero delle parole...
poichè ciò che lo merita, bisogna dirlo due ed anche tre volte.



Orsù, dunque, ora io ti dirò in primo luogo l'origine del sole,
e d'onde ebbero origine tutte le cose che ora si vedono,
e terra e mare ondeggiante ed umida aria,...[14]
e Titan e l'etere che rinserra tutte le cose in un cerchio.



Se [fossero] infinite le profondità della terra e il vasto etere,
come secondo i detti di molti mortali stoltamente
si dice con la bocca, i quali videro poco dell'universo...



il sole che acuto dardeggia e la gioconda e graziosa luna.



ma quello nella sua corsa percorre il vasto cielo.



splende di fronte all'Olimpo per chi lo guardi intrepidamente.
La graziosa luce invece toccò in sorte destino passeggero.



Così lo splendore battendo sul largo cerchio della luna.



circolarmente intorno alla terra si volge l'altrui luce.
Come la ruota di un carro si volge sull'estremità della terra.
Poichè guarda di fronte il divino cerchio del sole [15]



a cui disperde i raggi
all'ingiù verso la terra, e sulla terra sparge ombra
per uno spazio tanto grande quanto è quello della luna dal bianco volto.



la terra fa la notte opponendosi ai raggi [del sole].



della notte deserta e cieca.



(il [color] nero appare anche nel fondo di un fiume ombroso,
ed allo stesso modo si vede negli antri sotterranei.)



e molti fuochi bruciano in fondo all'acqua.



conducendo il popolo stolto dei fecondissimi pesci.



il mare si rapprese spinto dai raggi del sole.



il mare, sudore della terra.



(ma l'etere) con lunghi stridori penetrava sotto la terra.
Poichè così allora accadde che corresse, spesso poi altrimenti.



(sprizzò pel primo il fuoco) rapidamente [splendendo] in alto.



poichè furono collegate tutte le cose alle loro parti,
il sole e la terra ed il cielo ed il mare,
[le quali cose sono] tutte quelle che vanno ora errando tra i mortali.
Così egualmente quante cose sono più adatte alla mescolanza,
si amano reciprocamente, riavvicinate da Afrodite.
Le nemiche invece si scostano sopratutto l'una dall'altra, ripugnando alla mescolanza
per origine per composizione e per l'impressa effigie,
affatto refrattarie ad unirsi ed assai da compiangere,
poichè essendo nate dalla discordia, hanno tristi tendenze.



per tale volere della fortuna tutte le cose pensano.



e sino a che le parti più sottili accadde che si ri[unirono] cadendo,



il fuoco si aumenta col fuoco,
e la terra aumenta la propria massa, e l'etere [aumenta] l'etere.



impastando farina con acqua...



potente amicizia.

DAL SECONDO DEI LIBRI DELLA NATURA

Se ti è rimasta ancora malferma la fede intorno a queste cose,
come dall'acqua e dalla terra e dall'etere e dal sole
mescolandosi si siano formati i colori e le figure delle cose mortali
tante, quante ora [ne] esistono congegnate da Afrodite...



come ed i lunghi alberi ed i pesci marini...



così allora dopo che Cipris a lungo bagnò la terra nella pioggia,
ed avendo formato le effigie, le diede al celere fuoco da rafforzare.



di esse conformò denso quanto è fuori e liquido quanto è dentro,
nelle mani di Cipris avendo conseguito tale figura...



così generano per uova i lunghi alberi in primo luogo le olive.



poichè le tardive granate ed i pomi succulenti.



il vino sotto la corteccia è acqua putrefatta nel legno.



Poichè se avendo considerato tali cose nei densi precordii accuratamente
Rifletterai benevolmente con animo puro e retto,
tutte queste cose ti saranno sempre ben presenti,
e per mezzo di esse ne possiederai molte altre; poichè [rimanendo] le stesse aumenta
queste il desiderio tra i mortali, secondo la natura di ciascuno.
Ma se tu agognerai a quelle delle altre cose che tra gli uomini
si aggirano come mali infiniti, che rintuzzano la forza della mente,
lascieranno tosto la vita avendo compiuto il tempo,
desiderando tornare alla loro propria origine;
poichè sappi che tutte le cose hanno pensiero ed una porzione di mente.



e la dolce grazia odia l'intollerabile necessità.



e ciò nelle conchiglie marine dal pesante tergo
e sulle buccine e sulle testuggini corazzate di pietra,
ove vedrai la terra che abita nella parte superiore del corpo.



ma i ricci
sono irti sul dorso di pungenti criniere.



quando primamente si formarono nelle mani di Cipris.



il fegato dal molto sangue.
così pullularono molte teste senza cervice,
e vagavano nude braccia vedove di omeri,
ed erravano occhi soli privi di fronti.



ma dopo che sempre più si mescolava uno spirito ad un altro,
e queste cose si unirono insieme come a caso ciascuna s'incontrava nell'altra,
e molti altri oltre a questi continuamente si produssero.



molti esseri nacquero di doppio viso e di doppio petto,
[della forma di quelli] nati dai buoi a testa umana, e di fronte a questi escirono
[forme di quelli] nati dagli uomini a testa bovina, mescolanze e di parti maschili,
e di parti femminili, ornate di membra delicate.



che strascina i piedi dalle membra indistinte.



orsù, dunque, come dai maschi e dalle femmine dal facile pianto

il fuoco distinguitore abbia prodotto notturnamente i rampolli,
ascoltalo: poichè il discorso non è fuor di proposito nè frivolo.
In principio escivano dalla terra compiutamente formate le masse umane,
partecipando di entrambe [questi elementi:] acqua e terra.
Ed il fuoco li faceva escire desiderando accostarsi al suo simile,
senza che mostrassero l'amabile forma delle membra,
nè la voce nè d'altronde il membro proprio del sesso virile.



Ma la natura delle membra è divisa: parte [è riposta] nel [seme] dell'uomo,
parte in [quello] della donna...



il desiderio prese per gli occhi essi che si erano riuniti.



il [seme] maschio si versa nei luoghi puri, le stirpi femminili si formano
dopo che [il seme] ha incontrato il freddo.



i bifidi porti di Afrodite.



poichè nella parte più calda del ventre è il luogo per i maschi;
e perciò gli uomini sono oscuri e più robusti
e più irsuti (delle donne).



ogni giuntura consta sempre di due articolazioni.



[il latte]
nel decimo giorno dell'ottavo mese si formò il bianco pus.



sappi, che da quante cose sono partono effluvii



così il dolce afferra il dolce, l'amaro si getta sull'amaro,
l'acuto va sull'acuto, il caldo si estende verso il caldo.



l'acqua si unisce più propriamente col vino, ma con l'olio
non vuole [mescolarsi].



col biondo bisso si mescola (il fiore) del chermes.



così tutte le cose inspirano ed espirano: per tutti [gli esseri] sanguigni
canali per le carni si stendono alla superficie del corpo,
ed essi all'estremità son forati in densi buchi
ininterrottamente [che sboccano] all'estremità prominente delle narici, sì che il sangue
sia trattenuto, ed all'etere si formi una facile via per i meati.
Di là poi che il tenue sangue risalga,
l'etere tempestoso si getta con veemente slancio,
e quando balza di nuovo, soffia fuori, come quando una fanciulla,
giuoca con una clepsidra di splendente bronzo,

quando sovrapponga il foro del tubo alla graziosa mano
e [l']immerga nella massa fluida di argentea acqua,
l'acqua allora non entra nel vaso, ma la respinge
la resistenza dell'aria che spinge dall'interno sugli spessi fori,
fino a che non abbia scoperto [la via per] il [più] largo flusso; ed allora
sfuggendo l'aria entra altrettanta acqua.
Così egualmente quando l'acqua riempie nel fondo il bronzo,
essendo il foro del tubo ed il varco chiuso da mano mortale,
l'etere dall'infuori premendo in dentro trattiene l'acqua
alle porte dello stretto passaggio, dominando all'estremità,
finchè [la fanciulla] non lasci con la mano; allora di nuovo, al contrario di prima,
irrompendo l'aria, scorre fuori altrettanta acqua.
Così egualmente il tenue sangue movendosi per le membra
quando torna indietro verso l'interno,
subito la corrente dell'etere si precipita soffiando forte,
e quando balza fuori, di nuovo soffia fuori altrettanto.



cercando con le narici i covili di membra ferine.



così adunque tutte le cose partecipano della respirazione e dell'odorato.



ramo carnoso.



da ambedue (gli occhi) si produce una sola vista.



(la mente:) nutrendosi tra i flutti del sangue che si agita,
l'intelletto negli uomini in questa guisa si aggira:
poichè il sangue pericardico è pensiero negli uomini.



poichè negli uomini la mente si accresce conforme alle cose presenti.



per quanto si mutano in altri, per tanto ad essi
anche il pensiero altre cose sottopone.



Con la terra infatti vediamo la terra, e con l'acqua l'acqua,
e con l'etere il divino etere, ma col fuoco il fuoco invisibile,
e con l'amore l'amore, e la discordia con la discordia funesta;
poichè di questi tutte le cose constano armonicamente,
e con questi pensano e godono e soffrono.

DAL TERZO DEI LIBRI DELLA NATURA

Se dunque riguardo agli esseri effimeri, Musa immortale, ti
piacque poc'anzi venire nella mia mente,

ora di nuovo, o Calliopeia, assisti me che ti prego
e che rivelo sante parole riguardo ai beati dei.



felice colui che conseguì la grandezza delle menti divine;
misero colui che si lusinga in un'oscura credenza intorno agli dei.



non si può avvicinare nè può seguirsi con gli occhi
nostri o prendere con le mani, la quale è invero la più adatta
via perchè la persuasione cada nella mente degli uomini.
Poichè non si adorna sulle membra di un capo umano,
nè dal dorso saltan fuori due rami,
nè piedi, nè veloci ginocchia, nè irsute pudende,
ma è puro spirito soltanto ed ineffabile,
e con i veloci pensieri percorre tutto l'universo.

DAL POEMA LUSTRALE

O amici, che la grande città presso il biondo Acraganto
abitate sulla parte più alta, intendendo ad opere egregie,
rifugi ospitali agli stranieri, immuni da malvagità,
salute: io [sono] per voi un dio immortale, e non un uomo
m'aggiro tra tutti rispettato, come si conviene,
cinto di bende e di verdeggianti corone.
Quando ornato [di queste] giungo alle fiorenti città,
sono venerato da uomini e da donne, che mi seguono

a migliaia implorando [di conoscere] la via per cui [si giunge] al vantaggio,
altri avidi di vaticinio, altri per malattie
([essendo] torturati da lungo tempo da atroci dolori)
cercano di udire parole di sollievo per ogni genere [di mali].
Ma a che che mi fermo su ciò come se facessi una gran cosa
nel superare gl'infelicissimi mortali?



O amici, io so che realmente la verità [è] nelle parole,
che io ora pronuncierò: ma è invero molto difficile
e malvisto dai mortali l'entrare della persuasione nell'animo.



[essa] circondando con l'estraneo abito delle carni.



la terra che circonda il genere umano,
rese morto ciò che era vivo, mutando le apparenze.



nè per essi era dio Ares nè Cidoimo
nè re Zeus nè Cronos nè Poseidone,
ma regina Cipris.
Essi se la conciliavano con pie effigie
e con pitture di esseri viventi, con unguenti di squisito odore
di pura mirra e con fumi di fragrante incenso,
e facendo scorrere per terra libagioni di biondo miele;
e l'altare non s'imbeveva [16] delle rituali uccisioni dei tori, [17]
ma questa per gli uomini era la più grande bruttura,
avendo strappato l'anima, cibarsi di sacre membra.

Era tra quelli un uomo che aveva una maravigliosa conoscenza,
che possedeva ricchezza grandissima di pensiero,
al tutto partecipe di ogni opera di saggezza.
Poichè qualunque cosa abbracciasse col pensiero,
facilmente scopriva ciascuna di tutte le cose che esistono,
e per dieci e per venti vite di uomini.



poichè tutte le cose erano domestiche ed affezionate agli uomini,
e fiere ed uccelli, e risplendeva la benevolenza,
gli alberi fiorivano sempre coperti di foglie e di frutti,
forniti per tutto l'anno di abbondanti pomi.



non è questo per alcuni lecito, per altri illecito,
ma è doveroso per tutti nell'ampio regno
dell'etere e continuamente in vigore e [nel dominio] dell'immenso splendore [del sole].



non cesserete dalla dolorosa uccisione? Non vedete
che vi dilaniate l'un l'altro nella follía della vostra mente?



il padre avendo afferrato il proprio figlio che ha cambiato forma
a scopo di preghiera lo uccide; stoltissimo! Il maiale grida
supplicando il sacrificatore; ma questi non ode l'appello,
ed avendo sgozzato [il maiale], si ciba in casa di empie vivande.

Così egualmente il figlio afferrando il padre e i fanciulli la madre
avendo strappata l'anima, divorano le membra dei propri cari.



tra le fiere, i leoni che si fanno un letto dei monti e che giacciono sulla terra
sono, e i lauri tra gli alberi dalla bella chioma.



astenetevi in ogni modo dalle verdi foglie dei lauri.



stolti, stoltissimi, le vostre mani non tocchino le fave.



tirando su [l'acqua] da cinque fontane con indomito bronzo
occorre detergersi...



astienti dal male.
Ed è per questo che abbandonandovi alle maggiori nefandità,
non libererete mai il cuore da angosciosi gemiti.



ed infine profeti e poeti e medici
e sovrani diventano sugli uomini terrestri,
d'onde s'innalzano gli Dei insigni per onori,
dividendo la dimora e la tavola degli altri immortali
liberi da pene umane, non soggetti al fato, nè alla morte.

DAL POEMA MEDICO

Quanti medicamenti sono difesa dai mali e dalla vecchiaia
apprenderai, poichè a te solo io somministrerò queste cose tutte:
farai cessare l'impeto dei venti instancabili i quali sopra la terra
incombendo, col soffiare mandano in rovina i campi,
ed inoltre, quando vorrai, potrai eccitare un vento contrario:
dopo l'oscura pioggia ristabilirai la conveniente siccità
a favore degli uomini, e dopo l'estiva siccità ristabilirai
le piogge irrigatrici che giovano alla bella messe degli alberi,
e dall'Ades trarrai fuori (la forza di) un uomo già morto.

EPIGRAMMI

Acrone, sommo medico Agrigentino [figlio] di sommo padre,
ricopre un alto tumulo dell'eccelsa patria.



Pausania detto con ragione [il] medico, figlio di Anchito,
nutrì, creatura Asclepiadea, la patria Gela:
il quale, in dolorosi mali struggendosi, molti
uomini distrasse dai talami di Persefone.



(a Telauge, come si dice)
... inclito figlio di Teano e di Pitagora.



(di Empedocle o di altro poeta)
Dal mare Iris porta vento o grande pioggia.

VERSI DEL PAPIRO ERCOLANENSE [18]

Nè le coperte case dell'Egioco Zeus lo
allieterebbero, nè l'etere, nè il suolo della terra lagrimosa.

VERSI RICONSTITUITI DA PLUTARCO [19]

Rupi e scogli e pietre sotto le profondità della terra
il fuoco fiammeggiante divide. [20]

NOTE AI FRAMMENTI

(1) Ho tradotto solamente i versi riportati sotto questo titolo dal Mullach, non quelli che questo autore congettura nelle note, per completare brani manchevoli o per congiungerne tra loro degli affini.

(2) Verso 19. « Fati » od anche « Furie ».

(3) Versi 22-28. Ho lasciato i nomi di queste divinità quali sono nel testo: traducendo anche i nomi, questi versi suonerebbero così:

ivi erano la Terrestre e la Solare dalla lunga vista
e la cruenta Lite e l'Armonia dal dolce sguardo
e la Bellezza e la Deformità e la Rapidità e la Lentezza
e l'amabile Sincerità e la Dissimulazione dalle nere pupille
e la Nascita e la Morte e il Sonno e la Veglia
e il Moto e l'Immobilità e la Grandezza dalle molte corone
ed il Ribrezzo ed il divino Silenzio e la Parola.

(4) Verso 60. Sarebbe meglio l'« etere inaccessibile ».

(5) Verso 80. Il testo ha ἀτάλαντον ἑκάστῳ. La parola ἀτάλαντον si compone di un ἀ copulativo e di τάλαντον = « bilancia, peso, il pesato ».

(6) Verso 153. Il Mullach traduce: « Donec quae concreta fuerunt penitus succubuerint ». Lo Zeller (pag. 224) non crede che Empedocle abbia espresso questa idea in un modo così contorto.

(7) Verso 170. Od anche « Lo sfero era... ». Cfr. nel testo.

(8) Versi 189-190. Contengono un dato importantissimo per determinare il metodo espositivo di Empedocle. Cfr. nel testo.

(9) Verso 195. Propriamente « scorrono, sgorgano ».

(10) Verso 200. ὑπ-εκ-προ-θέοι = « oltrepassasse ».

(11) 201. ἀμεμφής propriamente « incensurabile ».

(12) Verso 222. Siccome ἅπτω vuol dire anche « cucire », siccome qui si parla delle membrane dell'occhio e siccome si accenna alla difesa dai venti, idea che poco è affine con quella della lucerna, potrebbe intendersi anche: « avendo cucito l'involucro della lanterna il quale allontana tutti i venti ».

(13) Versi 223-224. Il verso 223 ripete su per giù il concetto espresso nel verso 222; il 224, oltre che è ripetuto nel verso 229 ove πῦρ sostituisce φῶς, previene quanto è detto al verso 225. Probabilmente, trattandosi di versi molto oscuri, qui si hanno due glosse interpolate.

(14) Verso 235. Lo STURZ ritenne che qui mancasse un verso.

(15) Verso 247. Propriamente: « del Signore ».

(16) Verso 424. Propriamente: « non aveva bisogno »

(17) Verso 424. Propriamente: « pure uccisioni ».

(18) Versi 481-482. Sono questi i versi trovati dal DIELS nel papiro di Ercolano, n. 1012. Cfr. *Bibliografia*, II, n. 55.

(19) Versi 483-484. L'USENER, come dice il KNATZ (confronta *Bibliografia*, II, n. 46) ricostituì questo verso e l'emistichio seguente da Plutarco (*de prim. frig.* XIX, 4, pag. 953).

(20) La numerazione data dal MULLACH non è molto esatta. Effettivamente, compresi questi ultimi quattro, i versi sono 478. Nel DIELS ve ne sono 480.

IL PRINCIPIO FONDAMENTALE

A CUI S'INFORMA

IL SISTEMA DI EMPEDOCLE

> *Μένιππος.* — ... τί παθὼν σαυτὸν ἐς τοὺς κρατῆρας ἐνέβαλες;
> *Ἐμπέδοκλης.* — Μελαγχολία τις, ὦ Μένιππε.
>
> Luciani, *Dial. Mort.* XX, 4.

I.

INTRODUZIONE

Tra le grandi figure che illuminano la storia del pensiero, poche, io credo, possono esercitare un'attrattiva così potente ed una suggestione così viva come quella di Empedocle. Poichè v'è in lui un così raro equilibrio tra la vastissima scienza e l'arte più squisita, tra l'intuizione profonda del vero e la forma più limpida, che colui che per la prima volta si trovi a contatto con qualcuna delle manifestazioni che ce ne sono pervenute, si sente preso dallo stesso senso di maraviglia che colpisce innanzi alle cose nuove ed arcane. E quando a poco a poco la grande figura viene completandosi e sviluppandosi nella mente, quando ad una prima impressione si sostituisce la considerazione più complessa di quanto si è potuto sino ad ora intravedere della gran luce che emana da questa personalità quasi direi misteriosa, quando infine si è avuta la nozione della molteplicità di visioni che al nome di Empedocle possono ricongiungersi, allora si sente un immenso desiderio di conoscerlo intimamente, di impossessarsi del suo pensiero, di avere di lui e delle sue dottrine l'idea più compiuta e precisa.

La sua splendida e poetica vita, le sue concezioni grandiose e talvolta inafferrabili, la sua genealogia e le sue parentele filosofiche, la lingua e

lo stile di cui si serve, il genere a cui appartiene la sua arte, l'interpretazione dei suoi miti, la sorte delle sue idee sino ai nostri giorni e la filtrazione loro a traverso alla scienza posteriore, sono questi i problemi che primi si affacciano al pensiero di chi si voglia dedicare ad uno studio accurato e profondo sul filosofo Agrigentino. E tali problemi sono connessi fra loro in modo che alla soluzione dell'uno non può non concorrere lo studio degli altri; ma per la diversità che intercede tra il nostro meccanismo intellettuale e quello di un Greco del v secolo, per l'incertezza e la relativa scarsità delle fonti, per la sovrapposizione di studi, di ricerche, di esegesi e qualche volta di pregiudizi formatisi sulle dottrine Empedoclee, non possono ordinariamente sciogliersi che col mezzo dell'ipotesi, nè riescono sempre a condurre ad affermazioni sicure.

È per ciò che uno studio completo ed esauriente su Empedocle non è ancora apparso, tanto più che un esame accurato delle sue dottrine esigerebbe una cultura così vasta e svariata da poter abbracciare la storia naturale e la filologia, la filosofia e la fisica, la medicina e la storia. Sì che tutti i lavori che sino ad oggi hanno avuto Empedocle per soggetto, si son dovuti limitare a considerarlo sotto un solo aspetto, o ad illuminarne qualche punto più oscuro od a completare le possibili induzioni con disquisizioni sottili. Ma per quanto la materia sia tale da affascinare ogni mente che alla severità della ricerca voglia congiungere la genialità dell'argomento, pure tante e tanto grandi sono le difficoltà che si presentano a chi voglia dedicarsi ad una trattazione definitiva, che è necessario ogni volta restringere il campo dell'indagine, sì che la bibliografia Empedoclea, salvo rare e non assolutamente pregevoli eccezioni, si compone unicamente di specialissime dis-

sertazioni, delle quali ho dato in principio un elenco, per quanto mi è stato possibile, completo.

Ho creduto però opportuno premettere alla trattazione che son per imprendere, questa introduzione in cui a me interessa fermare alcune osservazioni pregiudiziali relative ai moderni studi sulla filosofia greca, osservazioni che il lungo cammino da me percorso a traverso ai testi antichi ed alle commentazioni moderne, mi autorizza a non ritenere nè inutili nè inesatte.

Io credo adunque che non sia possibile adattare alle teorie filosofiche dell'antichità la terminologia scientifica moderna. Fare per esempio di Empedocle, senza alcuna cautela ed all'infuori di ogni riserva, un materialista od uno spiritualista, fargli credere ad un Dio onnipotente e creatore, increato ed eterno, trarlo verso una delle nostre scuole per toglierlo ad altre, servirsene persino, come taluno ha fatto, come di un'insegna di combattimento o di un alleato nelle logomachie contemporanee, conduce sempre ad una proposizione finale, i cui termini estremi sono in assoluta contradizione tra loro. Sarebbe invece necessaria, secondo me, una grande relatività di linguaggio od una giustificazione totale delle parole che si usano, la quale, non lo nego, finirebbe per riescire troppo minuta e pedante.

Infatti la filosofia antica, e la Greca specialmente, e quella di Empedocle più di qualunque altra, può agevolmente adattarsi ai termini nostri più disparati e conciliarne in sè parecchi. Poichè quando noi diciamo materialista, idealista, spiritualista, razionalista, ecc., si forma nel nostro pensiero una figurazione intellettuale complessa, tutta moderna, nella quale non è possibile incastrare esattamente un filosofo Greco del v secolo, il quale ha un carattere così multiforme e generale, rispetto ai termini in cui

si racchiudono le attuali categorie scientifiche, ed è così discosto dal nostro pensiero e dal nostro metodo, che o non entra in nessuna di quelle attribuzioni, o meglio le comprende in sè tutte. Da ciò in massima parte provengono i preconcetti spesso troppo arditi, spesso erronei che l'uso fallace della nomenclatura moderna ha indotto in questi studi.

Per Empedocle poi, il carattere prevalentemente fisico sia dei frammenti che sono rimasti dei suoi poemi, sia delle sue opinioni che gli antichi ci hanno tramandato, paragonato con una specie di misticismo di certe sue concezioni, ed il poter molto spesso ritrovare germi o somiglianze di queste opinioni in autori precedenti o contemporanei, ha fatto sì che dalla maggioranza dei trattatisti moderni gli si attribuisse una qualifica sulla quale tutti sembrano insistere come sulla più comoda, per sintetizzare la sua figura e fissarne il posto storico.

Dicono: Empedocle fu un eclettico. Ed io non lo credo. Presso i contemporanei dovettero apparire molto più importanti le dottrine fisiche di lui, come quelle che interessavano maggiormente l'attenzione del pensiero greco ormai rivolto ad una vera interpretazione del mondo sensibile, e le psicologiche, le quali potevano efficacemente aiutare quell'indirizzo dello spirito greco in cui veniva delineandosi la nascente sofistica, che non i caratteri generali dell'opera Empedoclea, i quali inoltre non appare potessero rilevarsi in qualche passo più saliente o manifestarsi per qualche espressione evidente e singolare. Ma a noi mancano i nove decimi dei poemi del filosofo Agrigentino, non ci è pervenuta alcuna testimonianza sicura sul carattere generale a cui informò la sua filosofia, troviamo d'altronde in lui tanti nessi che lo collegano alle scuole del suo tempo, ed infine la nostra mente può con tanta difficoltà ed in ogni caso così

incompletamente immedesimarsi in un pensiero greco, che il fare di Empedocle un eclettico finisce per essere il più facile espediente per evitare una soluzione malsicura.

Ma un espediente non risolve una questione. Ora io penso che ogni teoria contenga in sè l'accordo o il contrasto di altre, condotte a fondersi insieme o ad escludersi reciprocamente, per un certo indirizzo che armonizzi o disgiunga, e che quindi ogni idea, come nelle parole che la esprimono, si componga di parti di altre idee. È questo un eclettismo universale a cui lo spirito umano non può sottrarsi e che oscilla tra due estremi: quello dato dal non potersi cogliere il nesso che congiunge le parti in modo che queste appaiano come un tutto organico per l'originalità stessa della loro unione, e quello che si risolve invece nella inafferrabilità del principio unico a cui le parti sono inspirate, sì che queste appaiono staccate l'una dall'altra ed appena riunite da una superficiale coerenza.

Abbiamo noi dunque tali dati da farci concludere con sicurezza che Empedocle fosse un eclettico, nel senso più ristretto della parola? In primo luogo osservo che i cinquecento versi circa che ci son rimasti dei suoi poemi, appartengono a tutta l'opera sua e non formano un brano unico. E credo perciò che se noi nell'opera di qualunque autore, il più unilaterale, il più personale, il più parziale per la scuola che segue scegliessimo a caso, adattandoli agli scopi più disparati, una cinquantina di frammenti, dando a questi poi un ordine ipotetico, soltanto nella più pietosa ipotesi giungeremmo a qualificare questo autore per eclettico. Per Empedocle poi deve anche osservarsi che gli autori a cui dobbiamo quanto ci è pervenuto di lui, cercavano per la gran maggioranza più il materiale scientifico accumulato nei suoi poemi ed i tesori di osservazione e di esperienza che essi con-

tenevano, che non quella norma suprema, al dominio della quale non può Empedocle aver sottratto tutta la sua concezione. È, in breve, la mancanza di una critica contemporanea generale, come s'intende oggi la critica, quella che forma il maggiore ostacolo ad un giudizio complessivo sul valore dell'opera Empedoclea.

Ne consegue che gli studi sul nostro filosofo considerano solo qualche lato particolare delle sue dottrine, tentano solo la soluzione di qualcuno dei problemi speciali a cui esse dànno luogo, ma non riunendosi gli elementi in un sol tutto, giungono a conclusioni a volte difficilmente accordabili, a volte addirittura opposte tra loro, facendo sempre più perder di vista il principio generale ed il suo nesso con le opinioni particolari e di queste tra loro, e radicando sempre più il concetto che impernia la filosofia di Empedocle su di un arbitrario eclettismo.

Nè si considera infine, che questo grande pensatore non poteva trarre partito da quelle idee che, espresse già da altri, erano venute a costituire il patrimonio scientifico del suo tempo, idee che egli doveva riprendere, coordinare ed accrescere, sia in base ad un principio unico intorno al quale potessero armonicamente raggrupparsi, sia con un metodo che rendesse facile, lusinghiera ed universale l'accettazione e la comprensione del nuovo sistema.

E trova qui luogo un'altra osservazione. Molti autori, primo tra questi e più esplicitamente degli altri lo Zeller, fanno un rimprovero ad Empedocle della mancanza di unità del sistema, delle lacune che esso presenta, dell'oscurità in cui lascia certi punti che esigerebbero invece lunghe e minute spiegazioni! Lo Zeller appunto dice che il sistema di Empedocle *presenta molte lacune*, che il filosofo *non spiega abbastanza* il perchè le forze non sono immanenti alle sostanze, che *non delinea con sufficiente*

rigore la differenza tra la forza che unisce a quella che separa, che *contradice a sè stesso* introducendo nel sistema fisico elementi che non si congiungono con legami scientifici, come per esempio, la migrazione delle anime e la proibizione di mangiar carni.

Certo, chi si fermasse ad una lettura superficiale dei versi Empedoclei che ci sono rimasti, potrebbe non solo fare queste osservazioni, ma andare anche più in là e scoprire contradizioni e misteri anche maggiori. Ma far di ciò un difetto di Empedocle, mi sembra per lo meno arrischiato. Quando si pensa che, come ho già detto, a noi non è giunto neanche un decimo dei suoi poemi, e questo pure corrotto, incerto e sparpagliato in una infinità di opere che trattano gli argomenti più dissimili; che questi versi non formano un nucleo organico, ma sono presi a caso da tutta l'opera; che gran parte delle opinioni del filosofo ha dovuto subire il vaglio pernicioso della più bassa Grecità e dei Bizantini; che non abbiamo una testimonianza autorevole che supplisca alla mancanza del sistema complesso e diretto, con una esposizione logica, precisa e totale, l'accusa dello Zeller perde molto del suo valore. Lo Zeller e coloro che lo seguono su questo terreno, hanno trasportato nel campo del reale ciò che apparteneva solo al campo del sensibile: queste lacune, queste deficienze, queste contradizioni, esistono sì, ma solo per noi, solo nel materiale che abbiamo a nostra disposizione, e nulla ci autorizza a ritenere che fossero anche in una mente che invece, per tanti riguardi, ci si dimostra così acuta e così logica.

Cómpito di uno studio severo e proficuo non deve essere una semplice ed arida constatazione, ma un'interpretazione plausibile ed una coordinazione, per quanto si può, logica. Ove a questi risultati non si possa giungere per nessuna via, quando manchino

gli elementi sufficienti per dare un sicuro giudizio, non debbono crearsi immaginari difetti nè è prudente attenersi all'apparenza delle discordanze. È ancora più sincero addebitare tali impossibilità a quella *ingiuria del tempo* che è di prammatica deplorare negli studi sull'antichità.

Su questo preconcetto, che del resto forma un lato curioso del carattere del nostro tempo, sulla pretesa, cioè, se non di conoscere, di comprendere almeno, sempre e tutto con i mezzi di cui disponiamo, si fondano coloro che, con una specie di irriverente diffidenza, negano ogni valore alle citazioni di Aristotele. Questo concetto accoglie il Rosmini quando dice: « Si conviene oggimai fra gli eruditi che non può fidarsi di Aristotele, quando riferisce le opinioni degli antichi ».(1) Infatti il Cousin nel suo lavoro su Senofane, dice: « On ne saurait accorder trop de confiance à Aristote, qui non seulement rapporte les opinions de Xénophane, mais en développe et en commente les motifs ». Il Karsten: « Neque Aristotelis opinioni nimis oportet confidere, quia hic in antiquorum placitis interpretandis, saepius halucinatur ». Il Thilo: « Aristotele ha preso abbaglio sulla vera opinione di Empedocle circa la natura delle forze ».(2) L'Hollemberg: « Cave tamen ne Aristoteli veterum philosophorum doctrinam explicanti nimis credas ».

Espressioni simili usano lo Zeller, il Ritter,(3) il Trendelemburg, il Brandis ed altri.

In tal modo, quando riferisce le altrui opinioni, Aristotele è posto alla pari, o anche al disotto di Suida o di Tzetze, e qualche volta anche messo da parte, per dar luogo all'interpretazione di un autore moderno.

(1) *Teosofia*, IV, 54, nota.

(2) *Gesch. d. Phil.*, I, 45.

(3) *Gesch. d. Phil.*, 40, nota.

A me sembra invece che non una parola di Aristotele debba essere trascurata. E nel caso attuale, considero che egli nacque poco più di un secolo dopo Empedocle, ne lesse e ne studiò i poemi per intiero, conseguì la felicità che proviene dall'immensa e quasi direi spaventosa cultura, ebbe una delle menti più elette di cui la stirpe umana debba andare orgogliosa. Che il suo particolare sistema possa non adattarsi al costume del nostro pensiero, sia pure, ma da questo a ritenere che egli erri nel riportare le opinioni altrui, a respingere le sue interpretazioni piuttosto che rendersene un esatto conto, a metterlo da parte quando non secondi le fantasie o i partigiani indirizzi dei moderni, dal discutere infine i suoi apprezzamenti a dire che *saepius halucinatur*, mi sembra che il tratto sia troppo lungo.

Io credo invece che tra le antiche, sia appunto l'opinione di Aristotele quella che deve tenersi nel massimo conto, come quella che parte da una intelligenza abituata allo sguardo da altissime vette.

Poichè è di questo che mi sembra si abbia in singolar modo bisogno, per gli studi sulla prima filosofia greca, di una considerazione elevata e complessiva che ci dimostri quali furono questi filosofi, quale il criterio fondamentale su cui basarono le loro concezioni, e come coordinarono tutte le parti dei loro sistemi.

Trovare quale sia questo principio generale in Empedocle e ricercarne gli elementi nell'accordo tra le teorie da lui professate, è il cómpito del presente lavoro. Debbo ora premettere alcuni chiarimenti intorno all'ordine che ho seguíto nella trattazione, ed alle varie parti di essa.

Nella bibliografia che precede questa introduzione presento l'elenco delle pubblicazioni consultate sull'interpretazione che della figura del filosofo Agri-

gentino hanno dato gli autori moderni. Ho diviso le indicazioni bibliografiche in tre gruppi. Nel primo son contenute le semplici indicazioni di opere su Empedocle, anteriori al secolo XIX, di cui ho avuto notizia ma che non ho creduto necessario consultare per ora. Nel secondo gruppo ho riunito in ordine cronologico, tutte, credo, le pubblicazioni fatte dal 1800 in poi su Empedocle o che hanno per questo argomento una speciale importanza.

Se di alcune di queste pubblicazioni,[1] neanche una diecina e di non grande importanza, non mi è riescito di avere altra notizia diretta, se non la nuda indicazione bibliografica, ho però potuto aiutarmi per le più ragguardevoli tra esse, con tutte le altre che in qualche modo le comentavano o le riportavano. Oltre alle opere speciali su Empedocle ho consultato anche alcune storie della filosofia ed opere generali che si riferiscono al pensiero greco, limitandomi però a quelle che o non erano state citate o discusse dallo Zeller, o che erano apparse dopo la pubblicazione dell'opera di lui. Di queste ho dato l'elenco nell'ultima parte della bibliografia.

Nella quale però sarebbe stato mio desiderio, presentare per questo ultimo gruppo un materiale completo, se da un lato non avessi temuto d'ingrossare il bagaglio, ormai troppo pesante, con allegazioni o di opere secondarie, le quali ripetevano ciò che si ritrova nelle opere maggiori, o di opere in parte estranee all'argomento, le quali mi avevano indirettamente aiutato nella formazione delle mie idee; dall'altro non mi avessero fatto ostacolo quei soliti impedimenti di cui chi ha consuetudine con questo genere di pazienti ricerche può facilmente farsi un'idea.

Alla bibliografia segue una traduzione dei versi

(1) Bibliografia, parte seconda, n. 59-65.

di Empedocle, fatta sull'edizione del Mullach. Senza addentrarmi nei problemi filologici e critici che tali versi presentano e senza discutere l'ordine in cui sono disposti, mi son limitato a presentare una traduzione in prosa, che non ha alcuna pretesa di eleganze, ma che mi sono sforzato di rendere più chiara e fedele che mi fosse possibile. Il Diels, nel fascicolo dei *Poetae philosophi* dei *Fragmenta poetarum Graecorum*, editi sotto la direzione del Wilamovitz, ha dato recentemente una nuova edizione dei frammenti Empedoclei, riprodotta e perfezionata nell'opera successiva *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Ho preferito però lasciare la mia traduzione secondo l'ordine dei versi dato dal Mullach e secondo la sua lezione, sia perchè avrei dovuto estendermi oltre i limiti consentiti dall'indole del presente scritto a giustificazioni di natura puramente filologica, sia perchè la nuova edizione, se è importantissima, e segue un perspicuo progresso negli studi sull'Agrigentino, quale poeta, non porta però alcun nuovo contributo notevole nella sua filosofia; la quale e nelle sue linee generali e nella più gran parte dei particolari, rimane invariata, per quel tanto che noi possiamo saperne per ora, al punto a cui l'edizione del Mullach l'ha presentata.

Valendomi come di schema a grandi linee, dell'ordine che alla sua trattazione ha dato lo Zeller, espongo poi la dottrina di Empedocle nei suoi punti capitali, ricercandovi quel principio unico che a me sembrò risolvere il maggior numero di ipotesi e lasciasse insoluto il minor numero di dubbi.

Non è con un'idea preconcetta che intrapresi questo studio. Tentai anzi di liberarmi nell'attualità della constatazione da tutto ciò che in ventiquattro secoli ha modificato le nostre vedute, e di conformarmi per quanto potessi, alla linea intellettuale

entro cui spaziava il magnifico pensatore. Ma sul principio, non appena un barlume di luce si presentava al mio spirito, sorgevano insieme ad assalirmi dubbi, contradizioni, dissensi, sì che molte volte pensai che in quanto mi preparavo a trattare, la coerenza non fosse per essere che un sogno. Poi, però, poste come su la tavola anatomica dell'osservazione le parole del poeta, appresi a poco a poco ad aggirarmi nel mare oscuro e pericoloso del suo pensiero, ed, anzichè evitarli, affrontai risolutamente gli approdi più ardui, cercando di accordare tra loro idee che prima mi erano apparse inconciliabili, e di penetrare con ogni mio potere il segreto mistero delle imagini, la forza recondita dei construtti, la magica virtù delle parole.

E se di alcuni argomenti, come la biografia, la discendenza scientifica delle dottrine, la loro sorte nel progresso del tempo, non ho toccato in questo lavoro, non ho però trascurato di rendermene esatto conto. Nè poteva essere altrimenti. Il fascino che emana da nature così alte conquista e possiede, sì che la mente, nella continua aspirazione alla loro conoscenza perfetta, quanto più può le segue in ogni loro manifestazione, e le scruta in ogni vibrazione del loro pensiero. E tale contatto spirituale con una creatura sovrana dà all'intelletto il più largo e fecondo respiro.

II.

GLI ELEMENTI

... κορυφὰς ἑτέρας ἑτέρῃσι προσάπτων
μύθων, μήτε λόγων ἀτραπὸν μίαν ...

EMPEDOCLIS *Carmina*, v. 280-281 (Mullach).

QUANTO ci resta della dottrina di Empedocle può esser coordinato in base ad un principio unico che permetta nel modo più logico e persuasivo di darci ragione, per quanto lo consentono i mezzi di cui disponiamo, di tutte le parti della concezione, prese insieme? Io credo di sì e mi sforzerò di provarlo in questo mio lavoro, esponendo quale sia a mio giudizio il nucleo filosofico intorno a cui possono armonicamente raggrupparsi tutte le idee dell'Agrigentino.



Fu detto acutamente esser la Greca la lingua del μέν e del δέ. Ed invero non potrebbe con chiarezza e semplicità più grandi sintetizzarsi uno dei più perspicui caratteri di quella lingua che, organo di un pensiero agile e preciso, potè immedesimarvisi completamente in modo da sopprimere la distanza tra l'espressione e l'idea. Quelle due particelle sono per solito le chiavi di volta del periodo, i cardini su cui poggia la dimostrazione, l'espressione sensibile di un dualismo non solo sintattico ma anche ideologico a cui è confidata l'evidenza di ogni conclusione.

Ad ogni μέν *deve* ordinariamente rispondere un δέ e dalla loro concatenazione il pensiero racchiuso nei suoi termini estremi, acquista una precisione meravigliosa. E questa abitudine intellettuale di opporre le idee due a due è una prova singolare del bisogno di ordine, di esattezza e di evidenza, inerente allo spirito Greco il quale oppone i concetti per meglio distinguere, analizza per meglio comprendere e ricerca la simmetria della frase perchè ha chiara l'idea.(1)

Se si facesse una filosofia della sintassi, io credo che potrebbe andarsi anche più in là e che forse la genesi storica di questo costrutto predominante spargerebbe nuova e proficua luce su la composizione dell'anima greca. Della quale però già molta parte potrebbe comprendersi col riconoscere quali siano precisamente le idee che posero in contrasto i suoi maggiori rappresentanti, ed in quale contrasto le posero e come ne distribuirono l'influsso.

Sarebbe per ora fuor di proposito se, trattando della filosofia di Empedocle, mi estendessi a considerare i caratteri grammaticali dell'opera sua. Ma dalla lettura di questo filosofo è venuta in me la convinzione che questo modo del pensiero che s'incarna nel μέν e nel δέ assorgesse nei suoi versi a dignità di concetto fondamentale, e che quindi tutta l'interpretazione del mondo che in essi è esposta poggiasse su di un equilibrato accordo o su un deciso contrasto da cui provengono la vita e la morte, il bene ed il male, l'illusione e la realtà. Non v'è legge, manifestazione, idea che non sia bilanciata da una legge, una manifestazione, un'idea di genere diverso o contrario, e senza questo equilibrio o questo contrasto le cose non hanno esistenza. Il mondo non è che

(1) Cfr. A. Croizet et Petitjean, *Grammaire Grecque.* Paris, Hachette 1896, pag. 578.

l'intreccio di due principii opposti, ciascuno dei quali ha un'esistenza per altri contrasti ed altri equilibri, e dalle varie gradazioni in cui si trovano le parti che constituiscono questi rapporti, risulta l'infinita varietà delle cose. La morale, la religione, il pensiero sono manifestazioni soggette a questa necessità che il grande pensatore concepì come una norma unica, a cui non dirò nulla possa sottrarsi, ma che è in certo modo la conformazione ineluttabile dell'anima universale.



Le parole di Empedocle che mi piacque di preporre a questa mia trattazione, mentre forse spiegano il metodo della sua esposizione, mi sembra però che a noi diano per bocca del poeta filosofo un precetto esegetico de' suoi poemi: « Riunendo gli uni con gli altri i punti principali dei discorsi e non [seguendo] un solo sentiero delle parole ». – Nè dalla maggioranza di coloro che di Empedocle hanno fatto oggetto di studio è stato seguíto questo principio che conteneva invece l'ammaestramento indispensabile per questo genere di ricerche.

Così densa ed oscura fu la filosofia di Empedocle, che gli Agrigentini dopo la sua morte gl'innalzarono una statua velata (ἐγκεκαλυμμένον) che fu poi trasportata a Roma.(1) Anche Aristotele, uomo d'intelletto sovrano, si circonda di cautele e di riserve ogni volta che introduce Empedocle nelle sue esposizioni; gli autori più tardi, poi, lo citano a caso fermandosi ai primi e più materiali significati delle parole. Nè è meraviglia che anche più oscure ed incomprensibili

(1) HIPPOBOTOS in *Diog.*, VIII, 72.

debbano apparire le dottrine dell'Agrigentino a noi, che ne siamo tanto e per tanti motivi lontani.

Ad osservare attentamente i suoi versi, si vede che le parole di cui si serve hanno una tale precisione di espressione e son legate tra loro da così sottili costrutti, che sembra che il poeta voglia per quanto è possibile rendere evidenti ed inattacabili le dottrine che espone, per la virtù delle parole stesse. Nelle opere superiori, è vero, non v'è mai nesso, non frase, non sfumatura che sia inutile: ma in Empedocle questa cura dell'espressione è costante e ricercata al punto da esigere nel lettore insieme con la continua tensione dello spirito per non perdere nessuna delle benchè minime determinazioni, la comprensione generale di tutto il sistema, per collegarne sempre le parti disperse. E se non si sapesse che egli fu il maestro di Gorgia(1) e che fu l'inventore della retorica,(2) l'attento esame de' suoi versi potrebbe da solo condurre a persuaderci come, dopo i sistemi contraditorî dei fisici che lo precedettero, dovesse in gran parte dalle sue astrattissime sintesi e dalle sue complicate analisi, nascere quel modo di pensare che negava l'esistenza dell'assoluto facendo consistere il vero nel puro legame delle idee. Le cose esistono in quanto si possono dire ed a quel modo esistono in cui si dicono, tale fu in generale il precetto informatore della sofistica: la fisica Empedoclea aveva segnato il punto culminante del dicibile, per un verso, per l'altro aveva dimostrato come si dovesse ricercare la verità, nelle varie espressioni che hanno le cose. Perciò il poeta poteva ben dire: «O amici, io so che la verità risiede nelle parole che io pronuncierò» (versi 411-412).

(1) Satyrus in *Diog.*, VIII, 56.
(2) Aristoteles in *Diog.*, VIII, 57.

Possiamo dunque, a ventiquattro secoli di distanza, scoprire l'idea che formò la base di quella filosofia? In un sol modo, io credo, può giungersi a risultati che più si approssimino alla verità, attenendosi cioè strettamente quanto più si può, alle parole stesse del poeta: « riunendo gli uni con gli altri i punti principali dei discorsi e non [seguendo] un solo sentiero delle parole ».

Ed entro ora nella particolare disamina del sistema.



Dice Aristotele che Empedocle pose pel primo quattro elementi di tutte le cose: « Empedocle - per il primo tra gli antichi disse essere - i cosidetti elementi (στοιχεῖα) nella forma della materia.(1) Di questi - la materia fondamentale alcuni dicono essere una sola - alcuni in numero superiore all'uno, quali infatti [ponendo] il fuoco e la terra, quali ponendo questi due ed in terzo luogo l'aria, altri [ponendo] come quarto tra questi anche l'acqua, come fa Empedocle ». (2)

Il fondamento di questa dottrina non è spiegato dalle parolo di Aristotele e malauguratamente nelle sedici volte in cui l'enumerazione di questi elementi ricorre nei versi Empedoclei, essi sono semplicemente enunciati, ma non se ne trovano che appena accennati e non esplicati i caratteri particolari che li distinguono, il loro posto nel sistema del mondo ed i rapporti che intercedono tra di loro. E questo fatto, come quello dell'abbondanza di simili citazioni, si comprende quando si pensi che per i vari comen-

(1) *Metaphysica*, I, 4.
(2) *De Generatione et Corruptione*, II, 1.

tatori e compilatori Empedocle era principalmente il filosofo che aveva posto i quattro elementi i quali, formando la base del suo sistema, quanto alla materia, dovevano esser ripetuti frequentemente nel poema in modo, che la scelta dei passi che ad essi si riferiscono risultava assai facile.

Ma v'è un altro luogo di Aristotele in cui troviamo un dato importantissimo. Alle parole dette nel luogo citato della *Metafisica*, seguono infatti queste: « Non se ne serve però come di quattro, ma come se fossero due soli: del fuoco, preso da se solo e, contrapposti a questo come in una sola natura, della terra, dell'aria e dell'acqua. Chiunque riguardi nelle sue parole può rendersene conto ».(1) E dice altrove: « Alcuni però senz'altro dicono che [gli elementi] sono quattro, come Empedocle, ma questi li riduce a due, poichè contrappone al fuoco tutti gli altri ».(2)

È naturale infatti il pensare che il fuoco non possa esser considerato allo stesso modo dell'aria, dell'acqua e della terra. Il fuoco infatti è qualche cosa che esorbita dalla materia, può essere la forma sensibile di una forza, ed un modo della materia, può far parte della materia ma non concepirsi come materia esso stesso. Per constatare adunque qual parte Empedocle attribuisca al fuoco, vediamo prima di tutto come egli raggruppi gli elementi.

Io non credo che tutti i passi che contengono l'enumerazione degli elementi abbiano lo stesso significato, ma che noi possiamo stabilire tra loro una gradazione capace di chiarirci questa parte del sistema. Avverto però che dispongo questi versi nell'ordine che segue per solo espediente dimostrativo e non con l'idea che così si susseguissero anche nel

(1) *Metaphysica*, I, 4.

(2) *De Generatione et Corruptione*, II, 3.

poema, nel quale naturalmente l'autore non aveva la necessità di ricorrere ad un elenco di enumerazioni così graduale, per spiegare la mescolanza ed il valore degli elementi, perchè o aveva altrove, e forse nel proemio, data la legge generale dei loro rapporti, o, non avendola data, in altri passi che a noi non giunsero aveva posto determinazioni più sicure.



Il concetto più elementare ci è dato dai versi 59-61: « Ascolta in primo luogo [quali siano] le quattro radici di tutte le cose: il fuoco e l'acqua e la terra e la prodigiosa altezza dell'etere, poichè di queste [radici sono composte] quante cose furono, saranno e sono »; enumerazione che ricorre ancora al verso 79: « fuoco ed acqua e terra e l'altezza prodigiosa dell'etere ».

Partiamo dunque da questo primo dogma: che tutte le cose sono composte di queste quattro radici. Delle quali però vi sono forme, per modo di dire, riassuntive: « Poichè tutte le cose furono collegate alle loro parti, e il sole e la [nostra] terra ed il cielo ed il mare [le quali cose sono] tutte quelle che vanno ora errando tra i mortali » (versi 262-264). Una spiegazione di questa derivazione possiamo trovarla nei versi 233-234: « Orsù, dunque, ora io ti dirò in primo luogo l'origine del sole, e d'onde sorsero tutte le cose che ora si vedono, e la terra, e il mare ondeggiante e l'umida aria... e Titan e l'etere che rinserra tutte le cose in un cerchio ». Ho posto i puntini dopo il verso 235 ritenendo con lo Sturz che qui manchi un verso. Infatti in questo passo dovevano esservi due enumerazioni, e doveva spiegarsene il motivo.

Gli elementi inoltre non possono mai mutarsi l'uno nell'altro, poichè (versi 273-274): «...il fuoco si aumenta col fuoco, e la terra aumenta la propria massa, e l'etere [aumenta] l'etere ». Tutti e quattro, in un certo momento assumono uno stato speciale in cui (versi 172-173): «...nè è visibile la splendente imagine del sole, nè d'altronde, nè il boscoso corpo della terra, nè il mare ». Essi, nella loro espressione più semplice, entrano a far parte anche dell'uomo (versi 378-379): « Poichè con la terra noi sentiamo la terra, con l'acqua l'acqua, con l'etere il divino etere, ma col fuoco il fuoco invisibile ». Dirò in seguito perchè traduca ὀπώπαμεν = sentiamo, ed ἀίδηλον = invisibile. Non v'è altra cosa sensibile all'infuori di essi, poichè l'anima, sulla terra si trova sbalzata dall'uno all'altro degli elementi, nella loro forma, come dissi, riassuntiva (versi 32-35): « Poichè l'impeto dell'etere li spinge nel mare, e il mare [li] rigettò sul suolo terrestre e la terra verso le fiamme del sole infaticabile che [li] precipitò nei vortici dell'etere ».

Accenna in altri passi alle qualità esteriori ed alle forme concrete degli elementi (versi 122-125): « Il sole splendente a vedersi e caldo in ogni sua parte, e quante cose immortali vi sono e si bagnano di candido splendore, e la pioggia, fra tutte le altre cose oscura e fredda, e dalla terra scaturiscono cose erte e dense ». E siccome non sarebbe troppo evidente il dire soltanto che tutte le cose sono composte di questi elementi, egli accenna anche all'origine ed al modo della composizione delle cose dicendo (versi 321-323): « In principio escivano dalla terra compiutamente formate le masse umane (τύποι), partecipando di entrambe [gli elementi] acqua e terra. Ed il fuoco le faceva escire desideroso di accostarsi a [quello che era] a lui simile... ». La ragione della forma che pre-

sero di poi le cose per la diversa composizione, risiede in una volontà superiore, in un potere divino, per modo che non debba sembrarci trascendentale che siano in noi il sole, l'aria, l'acqua e la terra. Dice infatti ai versi 278-280: «...come dell'acqua e della terra e dell'etere e del sole, mescolandosi si siano formati i colori e le figure dei mortali, tante quante ora [ne] esistono congegnate per [volere di] Afrodite... ». È questa dunque la Dea che ha disposto le proporzioni in cui gli elementi entrano a constituire le cose, od anche le forme che le cose prendono. Infatti (versi 282-283): « Così allora dopo che Cipris bagnò a lungo la terra nella pioggia ed avendo formate le effigie, diede al celere fuoco [l'incarico] di rassodarle... ».

Ma in queste composizioni non è detto che gli elementi debbano sempre entrare in pari grado: sotto l'influsso di questa azione superiore alcuni s'introducono nella loro forma più semplice, accanto ad altri che intervengono in un grado più elevato, semidivino, e dànno alle cose che constituiscono un carattere più conforme alla loro natura. A questo sembra possa riferirsi l'oscuro brano 206-210 che lo Stein ed il Karsten dichiararono di non comprendere: « La terra si trovò [ad essere] eguale specialmente a questi: ad Efaistos ed alla pioggia ed all'etere splendentissimo, ormeggiata nei porti coniugali di Cipris, in proporzione sia un poco maggiore, sia non molto minore e da questi si formò il sangue ed ogni altro genere di carni ». Così pure, un po' più chiaramente, quando descrive per quale mescolanza di elementi si siano formate le ossa, ai versi 211-214: « L'amabile terra in ben construtti vasi ebbe in sorte due delle otto parti dalla splendente Nestis e quattro da Efaistos, e si formarono le bianche ossa ». Ed altrove la materialità degli elementi è ridotta al punto che

essi sono concepiti come vere divinità, informatrici delle cose (versi 159-162): « In primo luogo infatti quattro sono (ἔασι = *sono* e non *da quattro si formano* poichè per questo sono necessarie le azioni dinamiche) le radici di tutte le cose: Zeus splendente ed Era apportatrice di vita ed Aidoneus e Nestis che alimenta la sorgente delle lagrime umane ». Torniamo così al concetto da cui siamo partiti nei primi versi ma lo vediamo ingrandito e nobilitato, sino a divenire da principio fisico, principio religioso. Empedocle infatti non prosegue in questi versi, come nei 59-61 dicendo che « da queste cose nacquero quante cose furono saranno e sono », ma al verso 162 dimostra l'effetto che deriva dalla perfetta combinazione di questi elementi così concepiti, dicendo: « Riunendosi questi, la Discordia ristette agli estremi confini ».



Così dunque dalla prima e più elementare concezione, dal gradino più basso della composizione materiale, può ascendersi sino ad un ultimo limite, sino alla forma suprema della materia, al punto in cui essa coincide con la divinità. E da questa gradazione per quanto rudimentale, a me sembra possiamo desumere con sicurezza che Empedocle spiegava abbastanza le proprietà, i caratteri, l'importanza dei vari elementi, ed anche le proporzioni in cui entrano a comporre il cosmo. Parte questa, in cui lo Zeller considera come lacunoso il sistema Empedocleo. Mentre invece, quando constatiamo che nel poco che ci è rimasto, queste enumerazioni ricorrono tante volte, e quasi sempre in forma diversa e diversamente collegate con i concetti che le precedono, le accompagnano o le seguono, non dobbiamo più sup-

porre che, come insinua lo Zeller, gli elementi fossero in Empedocle solo una casuale ed ingiustificata ripartizione della materia.

Ma qualche barlume di luce potrà provenirci dall'esame delle parole di cui il filosofo si servì per denominarli, delle apposizioni e degli epiteti a cui li congiunse, delle forme sensibili che diede loro, delle divinità in cui li idealizzò. Nella pagina seguente perciò si trova uno specchio in cui su questa base son raggruppate le citazioni fatte testè.

		L'etere	*L'acqua*	*La terra*	*Il fuoco*
1.	Versi 59–61:	αἰθέρος ἄπλετον ὕψος	ὕδωρ	γαῖα	πῦρ
2.	» 79:	αἰθέρος ἤπιον ὕψος	ὕδωρ	γαῖα	πῦρ
3.	» 262–264:	οὐρανός	θάλασσα	χθών	ἠλέκτωρ
4.	» 233–235:	ὑγρὸς ἀήρ	πόντος πολυκύμων	γαῖα	ἥλιος
5.	» 236:	αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα	—	—	Τιτάν (1)
6.	» 172–173:	—	θάλασσα	αἴης λάσιον δέμας	ἠελίοιο ἀγλαὸν εἶδος
7.	» 273–274:	αἰθήρ	—	χθονὸς δέμας	πῦρ
8.	» 378–379:	αἰθὴρ δῖος	ὕδωρ	γαῖα	πῦρ ἀίδηλον
9.	» 32–35:	αἰθέριον μένος	πόντος	χθονὸς οὖδας	αὐγαὶ ἠελίου ἀκάμαντος
	» »	αἰθέρος διναί	—	γαῖα	—
10.	» 122–125:	[αἰθήρ] (2)	ὄμβρος δνοφοεὶς καὶ ῥιγαλέος	αἶα	ἠέλιος λαμπρὸς ὁρᾷν καὶ θερμὸς ἀπάντη
11.	» 321–323:	—	ὕδωρ	χθών	πῦρ... ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι
	» »	—	—	οὖδας	—
12.	» 278:	αἰθήρ	ὕδωρ	γαῖα	ἠέλιος
13.	» 282–283:	—	ὄμβρος	χθών	πῦρ θοόν (κρατύνον)
14.	» 206–208:	αἰθὴρ παμφανός	ὄμβρος	χθών	Ἥφαιστος
15.	» 211–213:	—	Νῆστις αἴγλη	χθὼν ἐπίηρος	Ἥφαιστος
16.	» 159–161:	(3) Ζεὺς ἀγρής	Νῆστις θ' ἣ δακρύων τέγγει κρούνωμα βρότειον	Ἥρη φερέσβιος	Ἀιδωνεύς

(1) Per lo Zeller Τιτάν è l'etere, per lo Sturz e lo Knatz è il fuoco.

(2) L'αἰθήρ in questa enumerazione è una congettura dello Zeller.

(3) Così li dispone lo Knatz. Per lo Zeller invece Era è l'etere, Aidoneus la terra, Zeus il fuoco. Ma gli argomenti dello Knatz sono persuasivi.



Può intanto farsi un'osservazione preliminare. Lo Steinhart ritiene che con le differenti denominazioni Empedocle ammettesse la distinzione tra gli elementi primordiali e quelli percettibili ai sensi. Lo Zeller non è di questo parere ma a me sembra che su questa base potrebbe porsi un'altra distinzione, simile a quella dello Steinhart. Credo cioè che Empedocle volesse distinguere gli elementi dalle idee degli elementi, o meglio gli elementi in quanto sono categorie primordiali della materia, da quelli che caratterizzano le speciali composizioni delle materie, designando gli uni con i nomi materiali, gli altri con denominazioni di divinità. Queste sarebbero gli elementi nella loro forma ideale, sarebbero gli archetipi delle cose, di cui forse la più recente derivazione (ispirata come si sa da un passo di Plutarco nella Vita di Marcello) potrebbe rintracciarsi in quelle madri, che nelle pagine meravigliose del Göthe esercitano una così misteriosa e potente suggestione.

E, tornando all' esposizione schematica che precede, si può constatare come l'elemento di cui dei quattro si trovi un maggior numero di determinazioni, è il fuoco.

Infatti, se ai termini con i quali ha chiamato l'aria (e cioè αἰθήρ = *l'aria propriamente detta*, come ai versi 343–367, οὐρανός = *la massa dell'aria, il cielo*, ἀήρ = *nuvola* o *nebbia*, nel senso Omerico) son congiunte parecchie determinazioni, esse in fondo non presentano una grande varietà. Intanto ἀγρής e παμφανός hanno quasi lo stesso significato di *splendente* al quale può forse riconnettersi anche δῖος, e che riguarda solo un lato esteriore ed apparente dell'elemento. Così pure i concetti di altezza e di umidità espressi in

varie locuzioni, se ci provano una speciale considerazione di questo elemento, non ne illuminano però che una esteriorità. L'uso poi che del concetto di aria si trova al verso 32 (*impeto aereo* e poi *correnti aeree*) se ci dimostra che il filosofo attribuisce un movimento anche all'aria, come ai versi 343–367 non ci dice però che questo movimento debba considerarsi come una qualità necessaria, ma lo coglie in un senso affatto particolare, come ai versi 259–260. L'unica determinazione importante è quella che mostra una funzione dell'aria, al verso 236 « l'etere che racchiude tutte le cose in un cerchio » e di questa ha largamente tratto partito l'Apelt. In fondo però questo particolare non ci dà una nozione causale ma solo spaziale come quella dei versi 60 e 79 ed il ζαφιλὸς αἰθήρ del verso 237.

L'acqua, l'elemento più sensibilmente fluido, ha poche apposizioni, ma è chiamata con nomi diversi a seconda delle forme sotto cui si presenta: ὕδωρ, θάλασσα e πόντος, ὄμβρος, *acqua, mare, pioggia.* Delle qualifiche date a Nestis mi occuperò altrove.

Pochi dati abbiamo anche per la terra, poichè è chiamata γαῖα (αἶα) e χθών e non ha altri aggettivi che φερέσβιος (*apportatrice di vita*), λασία (*boscosa*) ed al verso 237, βάθη (*profondità*), concetti questi assai semplici. Dell'aggettivo ἐπίηρος (*amabile*) non può tenersi in quest'analisi, troppo conto perchè usato in una funzione troppo speciale relativamente al senso del verso 211 in cui si trova.



Dei quattro elementi quello che è effettivamente accompagnato da maggior numero di determinazioni è il fuoco. È infatti chiamato πῦρ, cioè *il fuoco* in

generale, ἠλέκτωρ, *il raggiante sole*, il sole in quanto è fonte di luce, ἠέλιος, *il sole* come astro. Si dice di lui che è ἀγλαὸν εἶδος = *splendida imagine*, ἀίδηλον = *invisibile*, ἀκάμας = *infaticabile*, λαμπρὸς ὁρᾶν καὶ θερμὸς ἁπάντη = *splendente a vedersi e caldo in ogni sua parte*, ἐθέλον κ. τ. ἑ. = *desideroso* ecc., θοόν = *veloce*, κρατύνον = *rassodatore*.

Sono dunque moltissime determinazioni, di genere diverso, le quali si riferiscono ora al fuoco, quelle di genere neutro, ora al sole, quelle di genere maschile, e che contengono attribuzioni ed apposizioni svariatissime.

È forse un'osservazione che ha un valore relativo, ma noto anche che il fuoco, nelle enumerazioni che possediamo, tranne in una, è sempre nominato o pel primo o per l'ultimo. Riprendo perciò i versi da cui ho tratto lo schema precedente e scrivo qui appresso i nomi degli elementi nell'ordine in cui si trovano nei versi stessi.

1.	Versi	59–61:	πῦρ	ὕδωρ	γαῖα	αἰθήρ
2.	»	79:	πῦρ	ὕδωρ	γαῖα	αἰθήρ
3.	»	262–264:	ἠλέκτωρ	χθών	οὐρανός	θάλασσα
4.	»	233–235:	ἠέλιος	γαῖα	πόντος	ἀήρ
5.	»	236:	Τιτάν	αἰθήρ	—	—
6.	»	172–173:	ἠέλιος	αἶα	θάλασσα	—
7.	»	273–274:	πῦρ	χθών	αἰθήρ	—
8.	»	378–379:	γαῖα	ὕδωρ	αἰθήρ	πῦρ
9.	»	32–35:	αἰθήρ	πόντος	χθών	ἠέλιος
10.	»	122–125:	ἠέλιος	[αἰθήρ]	αἶα	ὄμβρος
11.	»	321–323:	—	ὕδωρ	χθών	πῦρ
12.	»	278:	ὕδωρ	γαῖα	αἰθήρ	ἠέλιος
13.	»	282–283:	—	χθών	ὄμβρος	πῦρ
14.	»	206–208:	(χθών)	Ἥφαιστος	ὄμβρος	αἰθήρ
15.	»	211–213:	(χθών)	—	Νῆστις	Ἥφαιστος
16.	»	159–161:	Ζεύς	Ἥρη	Ἀιδωνεύς	Νῆστις

Nei due passi segnati coi numeri 14 e 15 la terra è nominata per la prima perchè è il soggetto della proposizione, ma propriamente l'elenco nell'uno incomincia, nell'altro finisce con Efaistos. Nell'ultima enumerazione poi gli elementi sono considerati alla pari, come divinità e non come espressioni di materia, ed in modo che non è necessario porne in evidenza uno a scapito degli altri, per non contradire al principio della loro parità, ciò che in luogo di essere un lato debole di questo argomento, ne sarebbe una conferma. Ma come ho già notato, non annetto grande importanza a questa constatazione dell'ordine in cui sono posti gli elementi, constatazione che può lasciare un malfermo convincimento.



Quello invece su cui occorre fermare l'attenzione si è che il fuoco è personificato in tre divinità, e cioè Titan in un luogo, Efaistos, nei due in cui è ricordato come uno degli elementi che entrano nella composizione delle ossa e del sangue, ed Aidoneus, quando è nominato come divinità insieme con Zeus, Nestis ed Era.

Io ritengo Titan per una divinizzazione del sole, e non dell'elemento fuoco. Qui infatti (verso 236) il sole è considerato nel primo momento della sua esistenza, ed i Titani, nella cosmogonia mitologica, più che le forze, significarono le parti cozzanti della natura. Efaistos nella più antica mitologia simboleggiava la forza naturale e violenta del fuoco, quale sopratutto si manifesta nei paesi vulcanici, e lo si riputava un essere di natura essenzialmente creatrice. Aidoneus invece era lo Zeus sotterraneo, il misterioso re delle ombre. (1)

(1) Ζεὺς καταχθόνιος, *Iliade*, IX, 457; XV, 188.

Considerando adunque Titan come la divinità solare, od anche solo come un nome divino del sole, oppure come un' idea astratta dell'astro, rimangono altre due divinità che significherebbero entrambe la idea del fuoco. E se osserviamo le apposizioni poste al concetto del fuoco, vediamo che racchiudono in sè le varie forme di cui questo elemento si serve per manifestarsi, sia obiettivamente, riguardo alle azioni che noi possiamo constatare direttamente con i nostri sensi, sia subiettivamente o, per dirla con un termine per Empedocle improprio, razionalmente. In altre parole noi sentiamo il calore, vediamo la luce, e sentiamo e vediamo non la forza, ma gli effetti della forza.

Ora a me sembra che Aidoneus sia l' idea del fuoco in quanto esso è luce e calore, perchè i sensi possono direttamente ed isolatamente ciascuno per sè, percepirlo in queste due funzioni e trova posto tra le altre divinità primordiali, perchè ci appare insito, interno, fondamentale, necessario in ogni parte della materia la quale, disgiunta dall'idea di forza nella sua più elementare concezione, non sarebbe sensibile senza di esso (calda o fredda, luminosa od oscura; cfr. i versi 122-125: « la pioggia oscura e fredda... il sole splendente e caldo »). Perciò io ritengo che il concetto che si nasconde sotto l'imagine di Efaistos debba corrispondere a qualche altra caratteristica, per la quale il fuoco non possa esser considerato nei due luoghi in cui è così nominato, e quindi in un momento di tutta la concezione, alla stregua degli altri elementi.



E questa caratteristica è, secondo me, quella del fuoco come prima e più elementare espressione di forza, cioè come densità.

Il fuoco, come luce e calore dà colore e tono a gli elementi, come forza li rende suscettibili di formazione, ed in ambedue questi modi è sempre immateriale. Se da un lato adunque Aidoneus, senza essere materia, ci appare insito necessariamente in ogni parte della materia perchè essa si manifesti, ed in questo senso è ῥίζωμα τῶν πάντων, dall'altro Efaistos è anche meno materiale di Aidoneus, perchè sulle parti della materia che cadono nel suo dominio esercita un'azione dinamica esterna ad esse, per la quale possiamo staccarlo dalla prima concezione di ῥίζωμα per farne senz'altro una manifestazione di forza materiatrice che non può rivelarsi direttamente, ma solo per mezzo degli effetti che produce.

Così adunque resterebbe chiarita di molto questa concezione Empedoclea la quale, anche nella sua forma più astratta segue una rigorosa legge logica, ponendo in diretta relazione il più elementare nostro movimento interno, cioè la sensazione con le forme più elementari della materia cosmica. Al primo gradino più in su è necessaria una più perfetta sensibilità, poichè la prima forza in senso proprio, noi non la percepiamo direttamente, ma per i suoi effetti.

E le prove di quanto ho affermato si ritrovano nei versi di Empedocle. Il fuoco è una forza che produce la densità, epperò, nella composizione delle cose esso entra in proporzione ed in modo diverso a seconda della necessità: quindi il fuoco evapora, liquefa, solidifica. Infatti i due passi in cui è nominato Efaistos non contengono delle semplici enumerazioni, ma riguardano la formazione della carne e delle ossa, probabilmente per chiarire il concetto del fondamento dei sensi. E tali passi non si riferiscono, come molti altri, al momento attuale, ma a quello in cui si riunirono gli elementi. Non era dunque il

caso di porre in evidenza l'idea del fuoco quanto la sua azione esterna. Si noti pure qual parte prevalente dia il filosofo al fuoco nella composizione delle ossa, cioè delle parti più compatte del corpo: poichè dice che in esse per otto parti, ve ne sono quattro di Efaistos e due di Nestis. E per il sangue può ricordarsi che esso al verso 364 è detto τερέν cioè *fino, leggero.*

Perciò Efaistos deve essere qualche cosa se non di maggiore, almeno di posteriore ad Aidoneus, il quale è nominato nell'enumerazione delle divinità che simboleggiano gli elementi come divinità posta alla pari con le altre, mentre Efaistos, nei due passi in cui è nominato ha una funzione affatto superiore ed esterna. Pur essendo quindi anch'esso l'idea del fuoco, non poteva però per il diverso carattere trovar posto nell'elenco delle divinità elementari. Questa sarebbe anzi una riprova che esse rappresentano l'idea degli elementi, poichè a questa astrazione non ripugnava l'idea termica contenuta in Aidoneus, ma bensì quella della densità espressa da Efaistos.



Che in due modi Empedocle concepisse il fuoco, lo si rileva anche dalle varie qualità che gli attribuisce. Possiamo dividere queste attribuzioni in due gruppi, l'uno dei quali contenga quelle che si riferiscono al fuoco in quanto colpisce parti singolari della sensibilità, l'altro le proprietà che esigono una più complessa sensibilità.

Il fuoco è dunque infaticabile, caldo, lucente, veloce, ma d'altronde è invisibile, ha l'incarico di rassodare, e per unirsi col suo simile, fa uscire già formati i nuclei materiali (τύποι) dalla terra. E con

questa ripartizione di tali espressioni si comprende come fosse nel vero Aristotele sostenendo questa contrapposizione del fuoco a gli altri tre elementi. Principio questo che, tra molte inesattezze e con molte infiltrazioni di dottrine posteriori, come aveva notato lo Zeller, si ritrova anche riferito da Ippolito il quale [1] dice che Empedocle pone sei elementi « di cui due materiali, la terra e l'acqua, due organici con i quali i materiali si ingrandiscono e si trasformano, il fuoco e l'aria, e due agenti.. l'amicizia e la discordia ».

Inoltre in quattro dei passi che ho riportato a pag. 78 il fuoco è posto in manifesta contrapposizione a gli altri tre elementi. A prescindere dai versi 233-236 in cui nell'enumerazione, tra il sole e gli altri elementi si trova intramezzato un verso, noto che nei versi 321-326 il fuoco ha un'azione a sè, anzi una volontà, per la quale si producono ed escono dalla terra formazioni (τύποι) che comprendono altri elementi. Noto poi ancora che ai versi 171-174 dice: « Da un lato tutto il pesante, dall'altro tutto il leggero... ivi nè è visibile la splendente immagine del sole, e d'altra parte non il boscoso corpo della terra nè il mare ». Abbiamo questi versi da Plutarco che può darsi li scrivesse a memoria e che perciò tralasciasse per dimenticanza un verso riferentesi all'aria. Ora in questi versi il sole è diviso con un οὔτε – οὐδὲ μέν dagli altri elementi i quali poi sono divisi tra loro da οὐδέ – οὐδέ – [...οὐδέ... αἰθέρος ἄπλετον ὕψος]. Questo passo si riferisce non allo sfero ma ad uno dei momenti immediatamente precedenti a quello in cui s'inizia l'azione delle forze, dei quali avrò occasione di dire in seguito. Il fuoco ha già dato l'esistenza sensibile (αἶα, θάλασσα = βαρύ *pesante*) ed è rimasto a sè

(1) *Refutatio*, VII, 29, pag. 384.

con l'esistenza sensibile che gli è propria (ἠέλιος - κοῦφον = *leggero*). Infatti per Empedocle il sole non è un corpo luminoso e caldo, ma un riflesso dotato di tali qualità [1]. E questi due concetti di peso e di leggerezza qui esposti, ben collegano questo passo con l'idea che ho prima espresso, del fuoco come densità.

Ma dove il contrasto è evidente è nei versi 378-382: « Poichè con la terra noi sentiamo la terra, con l'acqua l'acqua, con l'etere l'etere, *ma* (ἀτάρ) col fuoco il fuoco invisibile, con l'amore l'amore, con la discordia la discordia funesta: di queste [sei essenze] infatti tutte le cose constano armonicamente e per queste sentono e godono e soffrono ». Intanto questo passo ci dimostra come ἀίδηλον debba tradursi *invisibile*, e ricondursi così al suo significato etimologico (ἀ-ἰδεῖν) contrariamente all'opinione del Mullach che traduce *edax*, secondo me inopportunamente. Poichè se il fuoco entra nella composizione di ogni cosa e perciò anche dell'uomo insieme con gli altri elementi, come forza primordiale, mi sembra assurdo dargli questa funzione distruttiva che non è confermata altrove nel poema e che è in contrasto con il concetto dell'eternità, immutabilità ed indistruttibilità degli elementi che Empedocle proclama in altri luoghi. È inoltre logico pensare che il fuoco come forza sia invisibile, cioè non visibile come gli altri elementi. Nè esattamente mi sembra traduca lo Scinà *rovinoso*, poichè questa qualifica è, come quella di edace contraria alla natura del fuoco. Constato poi che in questi versi son riuniti sei concetti, tre materiali e tre dinamici: di questi intendendo il fuoco per edace o rovinoso, ve ne sarebbero due per lo meno molto affini tra loro, cioè il fuoco e la discordia, e questa ripetizione di concetti è improbabile. Infine dei tre

(1) Cfr. APELT, STURZ, ZELLER, ecc.

verbi che si trovano all'ultimo verso, che si riferiscono a tutte le sei essenze fondamentali, nè il primo, nè gli altri dànno un concetto di distruzione, ma anzi il primo ci dà una finissima imagine dell'azione primordiale e generale del fuoco come forza.

Quello però che è più notevole ancora è che in questi versi, prima sono enunciati i tre elementi materiali. Poi viene un ἀτάρ cioè una delle parole più avversative e disgiuntive della lingua greca, a cui segue l'enunciazione del fuoco, dell'amicizia e della discordia, cioè, può ora sicuramente affermarsi, dei tre elementi dinamici.

Il senso generale di questo passo di cui avrò ancora ad occuparmi, è il seguente. Nella composizione di ciascuno di noi si rinvengono gli elementi non solo, ma anche le forze principali nella sfera d'azione nella quale si muovono gli elementi: se per l'affinità della materia sentiamo in noi e fuori di noi gli elementi che ci compongono, d'altronde possiamo anche sentire le forze elementari le quali ci dànno il tono della sensazione. Quindi col senso del tatto noi non percepiamo la densità dell'elemento, ma l'elemento stesso, con l'unione dei sensi noi percepiamo le forze: così con la terra che è in noi, riconosciamo la terra che è fuori di noi, ma col fuoco che è in noi, sentiamo la densità della terra.

Anche evidente è questa contrapposizione nei versi 282–283: «... dopo che Cipris a lungo bagnò la terra nella pioggia ed avendo formato le effigie diede al fuoco [l'incarico] di rassodarle (κρατῦναι) ». Ove non è chi non veda che qui il fuoco è considerato in modo affatto diverso dalla materia, poichè ha un moto ed una forza, ed è posto in funzione disgiunta dalla materia; inoltre ha un incarico che lo pone al disopra degli altri elementi, e questo incarico è appunto riferito a quella speciale azione dinamica per

la quale le cose conseguono la conveniente densità. A questo passo rassomiglia quello in cui si descrive l'origine degli uomini (versi 321-323): « In principio escivano dalla terra compiutamente formate le masse umane, partecipando di entrambe [gli elementi] acqua e terra, ed il fuoco li faceva escire, desideroso di accostarsi al suo simile ». Ove si trovano ripetuti presso a poco gli stessi concetti esposti nel brano precedente.



Se passiamo ad altri luoghi del poema che non siano gli enumerativi, vediamo in azione varie manifestazioni del fuoco, quali mi sono sforzato di determinare sino ad ora. Al verso 261 dice il poeta: « Il fuoco sprizzò pel primo, rapidamente, splendendo, in alto ». Al verso 257: « Il mare si rapprese sotto i raggi del sole irrompente ». Ai versi 318-334 è spiegato il motivo della diversità dei sessi e mentre la generazione è attribuita all'azione del *fuoco distinguitore* (κριτόμενον πῦρ), Empedocle dice poi: « Nella parte più calda del ventre è il luogo per i maschi e perciò gli uomini sono più bruni e più robusti e più irsuti [delle donne] ».

Così pure nella bella ma difficile descrizione dell'occhio dei versi 220-229, il filosofo parla di un fuoco nativo o primitivo (πῦρ ὠγύγιον) che sarebbe la purissima luce che sta dentro l'occhio, per mezzo della quale si vedono le cose. Qui v'è addirittura la considerazione più semplice di questo elemento, poichè essendo la vista uno dei mezzi migliori perchè *la persuasione entri nell'animo*, il fuoco che ne è il fondamento, deve informarla in base ad una sola delle sue qualità. Ed a questo fuoco *primitivo* non può non far riscontro un fuoco secondario o istero-

geno che sarebbe appunto quello da cui dipendono gli altri organi dei nostri sensi.

Mi dilungherei troppo se m'indugiassi ancora ad analizzare, a sostegno dell'idea già espressa, il concetto del fuoco centrale a cui Empedocle sembra accennare, dando un lontano sospetto che divinasse il principio dell'attrazione terrestre e della gravità. Mi sembra che gli argomenti da me addotti possano da soli rendere assai probabile questa ipotesi della divisione degli elementi in due gruppi, e della doppia considerazione del fuoco.



Ma come mai questa distinzione si era perduta e se ne trovavano così tenui traccie da dover ricorrere ad analisi così minute per rintracciarla?

Una tradizione si formò sulle parole di Aristotele, la tradizione che Empedocle avesse posto i quattro *elementi*. Aristotele nel brano riportato a pag. 71 si serve di una parola che non si rinviene mai in Empedocle: στοιχεῖα. Lo Zeller cita gli autori da cui si sa che fu Platone che introdusse questa parola nel linguaggio scientifico; ora Platone che da Empedocle riprese questa dottrina, usando di questa parola formò una concezione assolutamente diversa, pur rimanendo negli estremi materiali posti dall'Agrigentino. Ed anche Aristotele, servendosi della parola στοιχεῖα sentiva che era meglio designata con essa la funzione dei cosidetti elementi, ricollegando in certo modo la dottrina Empedoclea al progresso scientifico che si era conseguito a' suoi tempi. Lo Zeller fa anzi notare a questo proposito l'espressione Aristotelea τὰ καλούμενα στοιχεῖα a cui può unirsi l'altra τὰ λεγόμενα στοιχεῖα. In altre parole se ai tempi di

Aristotele queste parti costitutive del cosmo, in base ad un nuovo concetto si chiamavano στοιχεῖα, Aristotele per indicarle, non poteva non servirsi di questa parola, ma nel suo pensiero doveva esservi un necessario ravvicinamento e non una identificazione tra gli στοιχεῖα, secondo la scienza del suo tempo ed i concetti primordiali del sistema Empedocleo. Sì che era naturale che li collegasse tra loro, ma non è possibile che ritenesse, servendosi della parola Platonica, che nel concetto di Empedocle vi fossero già *gli elementi.*

Poichè Empedocle li chiama invece ῥιζώματα: non li riunisce perciò tutti in un unico concetto di *parti costitutive* come farebbe con la parola στοιχεῖα, ma ce li dice come concetti primordiali, come forme le più elementari, come organi distinti della creazione, sia quando li nomina come elementi, sia quando li nomina come Dei. Infine con la parola ῥιζώματα pone alla proposizione enumerativa un soggetto che non vincola in alcun modo l'idea dei predicati poichè lascia ciascuno di questi nella sua libertà di espressione, ciò che non sarebbe avvenuto se avesse usato la parola στοιχεῖα, la quale poi al verso 159 sarebbe stata un complemento verbale di ἔασι che avrebbe espresso un' idea che esorbitava da una semplice enumerazione, introducendo già una determinazione accessoria (στοιχεῖα ἔασι = στοιχοῦσι). Li chiama invece ῥιζώματα, servendosi così di un'immagine che lascia loro un'assoluta indipendenza, e collegandoli solo esteriormente in un concetto unico.

Si formò dunque sull'espressione usata da Aristotele con tanta precisione di linguaggio scientifico, una tradizione che non è conforme alla verità, e da questa tradizione è provenuto l'errore, su cui molti trattatisti insistono, che Empedocle avesse posto due principî attivi e quattro passivi, mentre invece

queste espressioni corrispondono a concetti assolutamente diversi, a cui sono irreducibili le concezioni Empedoclee.

Avrei potuto analizzare ancora altri passi di Aristotele dai quali questa divisione dei quattro elementi può agevolmente dedursi. Ma a me sembra che, soltanto attenendosi, come ho fatto, alle parole di Empedocle, emerga chiaramente come i cosiddetti quattro elementi, siano l'espressione più semplice della materia e della forza, sì che quando si vogliano scomporre le cose nelle loro basi, non possa andarsi più in là di queste tre radici *materiali*, l'aria, l'acqua e la terra, e della quarta radice dinamica: il fuoco.



Aidoneus diventa allora il punto di transizione tra la forza e la materia. Il fuoco è visibile per mezzo della materia, la forza per gli effetti che essa produce, ma il fuoco è anche forza, dunque in questo senso è la prima gradazione differenziale tra i tre elementi (li chiamo anche io, dirò così, aristotelicamente) ed Efaistos che è la prima manifestazione di forza. Questa prima forza è talmente connessa con gli elementi, che si manifesta per mezzo di essi e non ha un'azione esterna ad essi, ma poi Aidoneus ed Efaistos sono insiti negli elementi perchè ogni cosa è più o meno calda, più o meno colorita, ed, in un grado di percezione più complesso, più o meno densa. La discordia e l'amicizia invece sono assolutamente esterne ad essi e non hanno luogo se prima gli elementi non hanno raggiunto questo grado di attuazione.

Per concludere quindi questa esposizione possiamo dire che le quattro radici hanno una prima

esistenza potenziale, in cui sono pari tra loro: quando una di esse, il fuoco, conferisce calore e luce, entrano in un primo periodo di esistenza sensibile, quando poi questo fuoco produce la densità, siamo ad un secondo periodo in cui la materia è pronta per assumere le forme proprie per esser sentita nel modo più concreto e complesso, pronta cioè ad assoggettarsi al movimento delle due forze in senso proprio.

III.

LE FORZE

Nel suo studio sulla cosmogonia di Empedocle il Tannery è dei vari autori che hanno studiato la questione quello che si avvicina di più all'interpretazione che ho espressa testè. Egli, oltre all'azione dell'amicizia e della discordia, scopre in Empedocle l'azione di altre forze che sarebbero l'affinità o attrazione dei simili e, come forze secondarie e derivate, le azioni meccaniche che si producono nel vortice, in dipendenza della forza centrifuga e della centripeta. Ma sebbene lo tenti, non riesce a dimostrare come queste azioni secondarie non siano che forme dell'azione dell'amicizia e della discordia, nè pensa ad identificare quell'altra col fuoco. Ne deriva un'interpretazione in cui le lacune del nostro materiale sono colmate in modo piuttosto approssimativo, sì che si sarebbe condotti a credere che veramente, come dice lo Zeller, Empedocle non avesse della forza un concetto molto chiaro.

Vediamo dunque un primo e più elementare contrasto. Da un lato le espressioni più semplici della materia, dall'altro la più rudimentale manifestazione di forza. Dalla composizione di queste quattro radici si hanno le prime forme sensibili delle cose. Ma quando con queste viene a comporsi una prima forza, si ascende a nuove forme che esigono un accordo dei sensi, pur rimanendosi sempre nella considerazione della materia immobile ed inerte, noi potremmo

dire inanimata. Siamo ancora alle cose pesanti e leggere dei versi 171-174. Dunque la condizione dell'esistenza sensibile delle cose, anche rispetto alle qualità primordiali della psiche, in questi due primitivi periodi del loro divenire sta in un vero e proprio equilibrio tra la forza e la materia. In questo primo e tenuissimo confine, nello sforzo stesso con cui Empedocle insiste nel contrapporre le due manifestazioni e nel pensarle in se stesse si vede come nell'evoluzione della concezione cosmogonica si debba a lui la prima separazione razionale della materia dalla forza, il primo e più deciso distacco da quell'ilozoismo ionico che, in maggiore o minore proporzione, aveva sin allora influito sulle idee dei filosofi.

Sì che, non fosse altro che per questo, anzichè come l'eclettico che riassume e conclude il periodo scientifico a cui appartiene, Empedocle dovrebbe considerarsi come l'ardito novatore che inizia luminosamente un'èra novella.



Eccoci così giunti alle forme del movimento: dalla considerazione delle cose in potenza, passiamo alla prima concezione della realtà.

Dice Aristotele: (1) « Empedocle per il primo tra gli antichi introdusse questa causa che divide, non avendo posto una sola causa di movimento ma diverse e contrarie ».

Da questo passo apprendiamo che fu Empedocle il primo ad introdurre questo dualismo, ma non vi si dice che queste forze siano due sole. Con tutto

(1) *Metaph.*, I, 4.

ciò, fermandoci per ora ad una prima constatazione, possiamo fissare che vi siano in Empedocle due sommi principî che con i nomi caratteristici con cui sono chiamati, *amicizia* e *discordia*, si dimostrano di opposta natura. L'effetto che da questi due principii proviene non può però esser sempre lo stesso, nè la legge del divenire caratterizzata solo dall'uno o dall'altro di essi: questo sarebbe in contradizione con le infinite forme di movimento e di combinazione che verifichiamo, le quali non possono spiegarsi con una semplice gradazione dell'una o dell'altra forza, ma con una legge più universale e comprensiva.

Io ritengo adunque che tra l'imperio assoluto della discordia e quello dell'amicizia, vi siano degli stati intermedii di imperio comune, da cui si produce ogni varietà di movimento epperò di composizione; in questi stati intermedii ha luogo il nostro mondo.

Ho sinora usato per denominare l'amicizia e la discordia la parola *forze*. Ora di questa parola, come degli elementi, non v'è traccia nei versi di Empedocle, e non la usa a questo proposito neanche Aristotele, poichè chiama le forze *cause di movimento*. Ho voluto, come per gli elementi, rendermi ragione del pensiero dell'Agrigentino ed ho riunito i nomi che dà a questi principii, nei casi in cui li pone, e le determinazioni che vi unisce.

1. Verso 10: νείκει μαινομένῳ: obbedendo *alla discordia* sono esule dagli Dei.
2. » 68: φιλότητι: *per l'amicizia* tutte le cose concorrono all'uno.
3. » 69: νείκεος ἔχθει: *per la discordia* ciascuna cosa è trascinata qua e là.
4. » 80: νεῖκος ουλόμενον: è all'infuori delle radici pari ad esse.

5. Verso 81: φιλότης: è tra le radici eguale ad esse in lunghezza e larghezza.
6. » 82: τὴν [φιλότητα]: bisogna ricercarla con la mente.
7. » 83: τὴν [φιλότητα]: i mortali la considerano come connaturata alle loro membra.
8. » 84: τῇ (φιλότητι): *per l'amicizia* i mortali pensano con benevolenza e concorrono ad eguali fini.
9. » 85: γηθοσύνην Αφροδίτην: nomi che dànno i mortali all'amicizia.
10. » 86: γηθοσύνην 'Αφροδίτην: circola per tutto l'universo e nessuno dei mortali la vide.
11. » 88: ταῦτα (φιλότης καὶ νεῖκος): sono eguali e di nascita coetanea etc. (88-91).
12. » 92: πρὸς τοῖς: all'infuori di esse nulla nasce o perisce.
13. » 126: ἐν κότῳ: *nella discordia* tutte le cose sono (si muovono) informi e divise.
14. » 127: ἐν φιλότητι: *nell'amicizia* tutte le cose concorrono e si desiderano a vicenda.
15. » 162: νεῖκος: riunitisi gli Dei la *discordia* ristette all'estremo.
16. » 163: νεῖκος: discese nelle profondità del vortice.
17. » 164: φιλότης: si produsse *l'amicizia* nel centro del turbine.
18. » 170: [(Discordia) Mullach] [pose] quanto era pesante da un lato etc.
19. » 175: ἁρμονίης πυκινῷ κύτει: *in solido circuito d'armonia* riposava la sfera.
20. » 177: μέγα νεῖκος: si alimentò nelle membra.
21. » 183: φιλότητι: le membra tendono ad unirsi.
22. » 185: κακῇσι ἐρίδεσσι: *per funeste ire* le membra sono separate.
23. » 197: νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον: *la discordia trattenne in alto* molte cose dal mescolarsi.
24. » 200: [νεῖκος]
25. » 201: ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή

} per quanto sfuggisse, pertanto sempre la inseguiva *la benevola immortale forza dell'amicizia cui nulla manca.*

26. Verso 208: ἐν λιμένεσσιν τελείοις Κυπρίδος: *nei porti coniugali di Cipris* si formano le carni.
27. » 214: κόλλῃσιν ἁρμονίης: *per legami d' armonia* si formano le ossa.
28. » 218: δι' Ἀφροδίτη: *la divina Afrodite* formò gli occhi.
29. » 219: Ἀφροδίτη: avendo ornato... (?)
30. » 266: Ἀφροδίτῃ: le cose avvicinate *da Afrodite* si amano reciprocamente.
31. » 270: νεικεογεννητά: le cose *nate dalla discordia* sono refrattarie ad unirsi.
32. » 276: σφεδανὴν φιλότητα: *focosa amicizia*... (?)
33. » 280: Ἀφροδίτῃ: le cose armonizzate *da Afrodite.*
34. » 282: Κύπρις: bagnò la terra nella pioggia etc.
35. » 285: ἐν παλάμῃσιν Κυπρίδος: *nelle mani di Cipris* le cose conseguono etc.
36. » 305: ἐν παλάμῃσιν Κυπρίδος: quando primamente si formarono.... (?)
37. » 331: λιμένας σχιστοὺς Ἀφροδίτης: *i bifidi porti di Afrodite....* (?)
38. » 380: ...ὀπώπαμεν ...στοργῇ... στοργήν: *con l'amore sentiamo l'amore.*
39. » 380: νεῖκος.... νείκει λυγρῷ: *con la discordia la discordia funesta.*
40. » 419: Κύπρις βασίλεια: *Cipris regina* (417-422).
41. » 434: φιλοφροσύνη: regnava *la benevolenza.*



Non era possibile disporre questi varii passi in una gradazione logica, poichè evidentemente essi si riferiscono a modi e momenti d'azione assai diversi tra loro. E dall'aver considerato l'amicizia e la discordia sempre in uno stesso modo, sono provenute molte idee errate sulla filosofia di Empedocle, sì che fermandosi ai versi 62 e segg. molti hanno rinunciato a chiarire la natura delle due forze, dichia-

rando che Empedocle non doveva averne un concetto molto chiaro.

I versi 62 e segg. ci dicono che può esservi generazione delle cose mortali sia per l'amicizia sia per la discordia e che può esservi fine delle cose mortali per queste due medesime azioni. Dunque due generi di nascita e due generi di morte, quindi due generi di amicizia e due generi di discordia. Come attesta Simplicio che li riporta, (1) questi versi appartengono al primo libro del poema fisico: debbono quindi contenere un precetto fondamentale da non perdere mai di vista quando si consideri tutto il complesso del divenire, in modo da non ritenere, stando al significato superficiale delle parole, che la discordia sia solamente divisione, lite, contrasto, e l'amicizia unione, composizione, accordo, ma che da ambedue queste forze possano provenire questi effetti. Per quanto però questo principio sia espresso così chiaramente nei versi suddetti, non è facile immedesimarsene in modo da tenerlo presente in ogni applicazione e vien fatto spesso di attenersi al primo significato delle parole.

Da questo e da una fallace interpretazione dei versi 88-96, 128-143, 147-158, è derivato il pregiudizio che le due forze regnino a vicenda nell'evoluzione delle cose. Ora difficilmente Empedocle nomina separate queste due forze ed in nessun passo potremmo affermare sicuramente che all'azione dell'amicizia il poeta non unisca quella della discordia, e che non presupponga sempre insieme con esse i quattro elementi. Basterebbero, per provare il contrario, i versi 92-97, nei quali inopportunamente secondo me il Mullach traduce il τί del verso 94 con *vis*. Ma il Mullach si fonda su di un'interpretazione

(1) *Ad Arist. phys.*, I, f. 34 A.

affatto imaginaria poichè (1) dice che non solo le due forze hanno un regno distinto, ma anche i quattro elementi, intendendo così di dire che nell'universo vi siano sei regni distinti per ciascuna di queste sei essenze, concetto questo non solo incomprensibile per se stesso, ma anche inadattabile con quanto ci resta del poema, poichè non abbiamo alcuna traccia di un regno dell'acqua o della terra. Per Empedocle invece solo in un periodo primitivo ed in un periodo finale regnano a vicenda le forze, ma siccome ciascuna di queste, come si vedrà in seguito, ha due modi di agire, anche in questi periodi si ha sempre un dualismo dinamico. Infatti dice Aristotele: « Empedocle (dice) che a vicenda v'è movimento e poi di nuovo riposo: v'è movimento quando l'amicizia faccia l'uno dai molti o la discordia i molti dall'uno, v'è riposo nei tempi intermedii ». (2) In questo passo l'espressione *a vicenda* (ἐν μέρει) è riferita non alle due forze separatamente ma all'effetto della contemporaneità delle due forze le quali nel primo caso operano in diversa proporzione, nel secondo in proporzione eguale.



Al verso 96 ed al verso 132 si ha un ταῦτα αὖτα che si riferisce indubbiamente alle sei essenze che son nominate nei versi precedenti. Questa espressione si ritrova anche al verso 149 ove dobbiamo supporre che abbia un eguale riferimento perchè questo verso è preceduto dai versi 147-148 eguali ai versi 90-91, e siccome ai versi 90-91 precede un'enumerazione degli elementi come al verso 132, così anche ai versi 147-

(1) Pag. 30, commento al verso 90.
(2) *Phys.*, VIII, 1, 250.

148 essa doveva precedere, tanto più che i versi 145-146 si riferiscono indubbiamente alle due forze.

A quanto sembra, infatti, il metodo espositivo di Empedocle era il seguente. Diceva prima i punti capitali (κορυφάς v. 230) del discorso (versi 63–69) e ne traeva le prime e più elementari conseguenze. Ma siccome, pur mutando le conseguenze le cause generali rimanevano le stesse, finita la prima digressione riprendeva l'esposizione ripetendo i punti capitali (62–63 = 77–78, 68–69 = 151–152, 70–74 = 154–158, 90–91 = 147–148, 163–165 = 191–193) modificando, se ne era il caso le espressioni a seconda della nuova applicazione (97 ἄλλοτε, 133 ἀλλοιωπά, 150 ἄνθρωποι) e richiamando l'attenzione sui nuovi elementi che introduceva nell'argomento (versi 75–76, 87, 97, 120–121, 189-190 ecc.). Così di ripetizione in applicazione giungeva ad un'espressione in cui si ritrovavano i punti capitali riuniti alle loro ultime conseguenze. Così suonano i vv. 189–190.

Tutti i versi compresi tra il 62 ed il 205 ci dànno un saggio abbastanza chiaro di questo metodo. Genialmente anzi il Mullach li ha disposti, in base ad una vaga reminiscenza di moderne concezioni, ponendo nei versi 62–119 l'esposizione dell'origine del mondo in generale (τοῦτο τὸ πᾶν al verso 94), nei versi 120–144 quanto a un dipresso riguarda l'origine degli esseri organici e nei seguenti le teorie sull' origine dell'uomo. Anche per questo quindi, non poteva mancare tra il verso 146 ed il 147 una nuova enumerazione di elementi, poichè il poeta trattando della nascita e della morte doveva insistere sulla causa che la produce ripetendo nei versi 151–152 un concetto già espresso poco prima, perchè i versi 145–146 si riferiscono come ho detto alle due forze.

Siccome dunque da questi passi risulta che ogni cosa si compone di queste sei essenze, il ταῦτα... αὖτα

non può riferirsi in un caso alle forze, in un altro a gli elementi ma in tutti i casi si riferisce alle forze ed a gli elementi, considerati in due gruppi, e parifica quanto all' importanza loro nell'entrare a far parte delle cose, il gruppo delle forze e quello degli elementi. Mentre invece nei versi 88-91 usa espressioni diverse, per le quali si comprende come si riferisca in questo caso solo alle forze le quali « sono eguali e coetanee quanto alle origini, ma ciascuna presiede a un diverso ufficio e ciascuna ha un carattere e regnano a vicenda nel corso di un ciclo e tra loro si distruggono e si accrescono secondo la vicenda del destino ». Come debba intendersi questa vicenda ho in parte accennato prima e spiegherò meglio in appresso, per ora m'interessa fermare che v'è una parità degli elementi tra loro, come delle forze, e che questi due gruppi sono pari tra loro.



Come ho già fatto notare non si desume dal passo di Aristotele (1) che le forze siano due sole. Infatti dice Simplicio: (2) « Empedocle... riunisce... i principî della discordia e dell'amore... in un unico principio, quello della necessità ». Troviamo poi in Ippolito questo passo (3): «(Empedocle)... chiamando necessità il passaggio dall'uno ai più secondo la discordia e dai più all'uno secondo l'amicizia», il quale, per quanto inesatto, è però una conferma del precedente. Ora di una parte di questo concetto si può trovare la conferma nei versi di Empedocle. Poichè ai versi 1-10

(1) *Metaph.*, I, 4.
(2) *Phys.*, fol. 43 a.
(3) *Refut. haer.*, VII, 29.

dice: « È fatto di necessità, decreto degli Dei... così io sono esule dagli Dei e vagante in obbedienza alla furente discordia ».

Dunque la discordia ha a che fare con la necessità, se la legge della trasmigrazione delle anime è fatto di necessità e se l'anima che subisce questa legge, obbedisce alla discordia. In questi versi si parla anche di un grande giuramento e di un tempo determinato, e queste due idee, riunite con quelle della discordia, si ritrovano ai versi 177–180 che espongono il primo dissolversi dello sfero. Abbiamo poi la necessità nominata nel verso 299 tramandatoci da Plutarco: « la dolce grazia odia l'intollerabile necessità ». Ma su quest'ultimo verso ci mancano assolutamente notizie sicure, in modo da poter argomentarne qualche deduzione di peso.

Qual parte adunque ha la necessità, nella filosofia di Empedocle?

Dai versi 1–10 rileviamo che per la necessità, le anime nel volger del tempo rinascono nelle infinite *forme* delle cose mortali. La vita di queste forme è dunque determinata dal decreto della necessità e ci fa pensare che Empedocle concepisca le cose come esistenti in una specie di stato materiale a cui questo spirito divino dà la vita. Ma per *fatto di necessità* vediamo che avviene contemporaneamente la separazione dello spirito dalla sede dei beati e il suo ritorno alle cose mortali. In questo senso adunque la necessità può comprendere in sè l'amicizia e la discordia. Ma v'è anche un altro elemento assai importante da considerare, e cioè, oltre che sullo spirito, su che cosa si produca l'effetto di questa necessità. Ora le cose mortali che accolgono quest'anima, sono chiamate εἴδεα.

Non poteva certo esser nel pensiero di Empedocle l'intenzione di usare di questa parola allo stesso

modo con cui la troviamo usata poi in Platone il quale la elevò sino a farne il caposaldo della sua dottrina. Dobbiamo perciò fermarci ad un significato molto ristretto della parola, e non intenderla come forma, apparenza in senso assoluto, ma nucleo materiale suscettibile di forma a cui l'anima dà la vita, solo l'espressione prima della composizione, degli elementi, solo quel primo accozzamento di parti di materia a cui manca ancora un principio animatore. Ma come al verso 7 aveva dato il principio della trasmigrazione delle anime le quali diventano εἴδεα cioè che trasmigrano in questi involucri materiali, così ai versi 11-12 che seguono, il poeta, per spiegare questo concetto, accennando ad una sua vita precedente, dice: « Poichè io altra volta fui (γενόμεν) fanciullo e giovinetta ed arbusto ed uccello e muto pesce nel mare ». Dunque questo spirito che prese il nome di Empedocle, *fu*, *divenne* uno di questi esseri, non entrò nel loro corpo già formato, sì che questi corpi non ebbero una reale esistenza senza questo spirito prima del quale non furono che semplici εἴδεα, semplici composizioni inanimate.

Se perciò è per volere della necessità che lo spirito diede loro le varie caratteristiche esteriori, potrebbe dedursene che dalla necessità proviene la forma delle cose.



Questa parola εἴδεα si trova in altri sette luoghi, e può confermarci anche in questi il significato che le è attribuito al verso 7.

Al verso 267 si pongono in contrasto, di fronte alle cose ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ, le cose nate dalla discordia le quali sono refrattarie alla mescolanza per le εἴδεσιν ἐκμάκτοισιν. Ora sappiamo che gli animali si

amano reciprocamente per « il desiderio che penetra dagli occhi » (verso 329), dunque l'amore sessuale è prodotto dall'influsso della forma. Ma ai versi 448-449 si dice che le forme più elette che assumono gli spiriti divini sono lauri e leoni, tra gli esseri inferiori, forme queste perfette per l'inclinazione alla mescolanza. Se le cose refrattarie alla mescolanza non possono dunque amarsi per l'« effigie che è impressa in loro », vuol dire che manca loro una forma che induca l'amore, epperò quell' effigie non è un'armonica forma, ma solo quell'apparenza esteriore risultante dalla mescolanza degli elementi.

Al verso 138 si parla di εἴδεα dipinte su tavolette votive, ed esse non sono dette imagini delle cose, τῶν πάντων, ma somiglianti a tutte le cose πᾶσιν ἀλίγκια, perchè essendo la forma quella che dà un'essenza alle cose, esse non sono forme vitali, ma simili solo a queste.

Come pure ai versi 282-283 le εἴδεα sono appunto nominate come inerti composizioni di elementi, poichè in quei versi si accenna appunto alla nascita di qualche cosa di molto primitivo, ai primi nuclei delle cose. Infatti nei seguenti versi 284-285 che senza dubbio si riferiscono ad argomento affine a quello dei versi precedenti, si trova la parola πλάσις che significa appunto *formazione* in senso materiale.

Ed ai versi 415-416 le εἴδεα sono appunto composizioni mutando le quali muoiono le cose vive. Ma per questo passo non abbiamo notizie che ce ne chiariscano il significato.

Inoltre ai versi 204-205, dopo aver parlato del primo ingresso nel mondo dell'Amicizia, dice che da quel momento si formarono le stirpi delle cose mortali ἰδέῃσιν ἀρηρότα θαῦμα ἰδέσθαι, *congegnate, adattate* (ἀραρίσκω) *in forme diverse, meraviglia a vedersi*, ove quell' ἀρηρότα non sembra adattarsi con l'ἰδέῃσι che

precede mentre invece concerne un primo effetto dell'amicizia, relativo alle composizioni delle cose, come il θαῦμα ἰδέσθαι che segue si riferisce ad un altro effetto dell'amicizia che riguarda più da vicino le forme.

Ancora al verso 279 troviamo εἴδη in contrapposizione ad ἀχροιαί, *colori*, nelle cose συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ. E siccome il concetto non ci è giunto intiero, possiamo per analogia supporre che nei versi seguenti si giustificassero le due parole *effigie* e *colori*, come infatti al verso 282 riscontriamo delle composizioni materiali dette appunto εἴδεα, alle quali, come emerge dal contesto del verso, manca la vita, o per meglio dire la forma vitale.

Infine al verso 210 si parla delle proporzioni in cui entrano gli elementi nella composizione del sangue e di ogni εἴδεα di carni, e senza dubbio non può in questo trattarsi delle *forme* nel senso complesso che diamo noi a questa parola.

Adunque l'uso della parola εἴδεα che Empedocle fa nei brani dei suoi poemi che ci sono giunti, può autorizzarci a ritenere che egli le attribuisse non il significato assoluto di forma, ma solo quello di composizione materiale fornita di una forma non vitale.



Per quanto questa dimostrazione possa apparire un po' complicata, ciò che d'altronde è un necessario portato di questo genere di ricerche, io credo che possa ragionevolmente sostenersi, come meglio chiariranno alcuni passi di Aristotele che avrò occasione di citare in seguito, che l'ἀνάγκη sia un concetto in cui possono unificarsi l'amicizia e la discordia, in quanto da lei provengono le forme sensibili e stabili necessarie all'esistenza delle cose.

A quest'amicizia ed a questa discordia possono infatti riferirsi alcune espressioni che troviamo nei versi 126-133: « Nella Discordia tutte le cose sono *informi* (διάμορφα) e divise, ma nell'amicizia concorrono e l'una con l'altra *si desiderano*: da queste [sei essenze provengono] tutte le cose che furono, che sono e che saranno poi, pullulano gli alberi, e gli uomini e le donne », ecc. V' è dunque un contrasto tra le cose mancanti di forma perchè si trovano nell'ambito della discordia, ed il desiderio che riunisce quelle che subiscono l' influsso dell'amicizia; dall'unione di tutte nascono le cose mortali. Riflettendo al concetto del desiderio, proveniente dal contatto di due forme adatte alla mescolanza, come ho fatto notare poco fa, ed a questa mancanza di forme che ricorre anche ai versi 267-268, si intuisce che questo elemento della forma doveva avere una parte importante nella filosofia di Empedocle, e quanto ho detto sin qui mi sembra renda assai probabile l'ipotesi che a questo elemento si riferisca l'influenza dell'ἀνάγκη.

E per concludere questo punto, citerò un luogo di Aristotele in cui questo coefficiente di esistenza che è la forma, riferito alla necessità, è posto chiaramente: « ... Sembra che dica questo specialmente per la forma e che egualmente dica che così fu generato e stimi questo dover esser un principio, poichè a quel che pare Empedocle direbbe che il regnare e dominare l'amicizia e la discordia ed a vicenda fermarsi nel tempo intermedio provenga alle cose dalla necessità ». (1)



Ma possiamo riscontrare in Empedocle un altro principio, ed Aristotele ancora una volta ce ne dà una

(1) *Phys.*, VIII, 1.

traccia: « [In Empedocle] la causa [dei fenomeni naturali] è l'essenza di ogni cosa, e tra queste (l'amicizia e la discordia) suole nominare la fortuna, non la ragione, poichè vuol dire che [gli elementi] si mescolano come a caso accadde (ἔτυχεν), poichè tenne in disparte la discordia. Ed infatti l'etere fu portato su non dalla discordia, ma, come egli dice, in certo modo dalla fortuna (cita qui il verso 260) ». (1) In altri luoghi Aristotele accenna ad un λόγος, ragione di mescolanza: « [Empedocle] dice che ciascuna delle parti consta secondo una certa ragione »,(2) e nello stesso luogo (3) ci parla ancora di questa ragione, ricordando la formazione dell'osso. (4)

Questo concetto della τύχη, sia manifestato esplicitamente, sia adombrato in altre espressioni, ma in ispecial modo per mezzo dei verbi λαγχάνω, προς- e συγκυρέω (incontrarsi, abbattersi) sui quali appunto Aristotele richiama l'attenzione, lo troviamo nei seguenti passi:

1. Verso 5: λελόγχασι: ....spirito di quelli che *ebbero in sorte* una lunga vita.
2. » 40: προσέκυρσε: ....credendo a quello in cui ciascuno *s'incontrò.*
3. » 184: λέλογχε: ...le membra che al corpo *toccarono in sorte.*
4. » 206: συνέκυρσε: La terra *si trovò* ad essere eguale...
5. » 212: λάχε: ....due delle otto parti *ebbe in sorte* da Nestis...
6. » 243: τύχεν αἴσης.. la luna, benevola luce, *toccò in sorte destino* passeggero.

(1) *De Gen. et Corr.*, II, 6.

(2) *De part. Anim.*, I, 4.

(3) I, 1.

(4) Eguale accenno alla *ragione* ed alla formazione delle ossa, possiamo trovarlo nella *Metaph.*, I, 10.

7. Verso 260: συνέκυρσε: .... poichè così allora *accadde* che corresse (?).
8. » 271: ἰότητι τύχης: Per tale *volere della fortuna* tutte le cose hanno un pensiero.
9. » 272: ξυνέκυρσε: sino a che cadendo *accadde* che le parti più sottili (?).....
10. » 311: συνέκυρσεν: si riunirono (a caso) come ciascuna *s' abbatteva* nell' altra.

Può dunque esser meramente casuale il fatto che questo concetto noi lo troviamo espresso chiaramente ben dieci volte negli scarsi frammenti che ci sono pervenuti? E confrontando i passi di Aristotele citati, non potremmo noi ritenere che questa τύχη eserciti anch'essa una tale influenza nel mondo, che la dimostri parte integrante del sistema Empedocleo?

Intanto può notarsi che l'idea τύχη è diametralmente opposta all'idea ἀνάγκη, e che queste due parole, per la loro forza di espressione si trovano tra loro in perfetto contrasto. Ma il senso speciale che ha la τύχη in Empedocle, non può rilevarsi che dall'esame dei passi citati.

Al verso 40 adunque critica coloro che giudicando solamente dalle apparenze, si vantano di farsi una imagine dell'universo. Sappiamo però dai versi 378-382 che il fondamento della sensibilità consiste nella presenza in noi dei tre principii materiali e dei tre principii dinamici, che le cose constano armonicamente di queste sei essenze e per esse *pensano* e godono e soffrono. Qui dunque si tratta dell' intima composizione materiale delle cose, e poichè l'apparenza, cioè la forma, è quella che inganna, ciò che dà un'anima alle cose sarà la loro composizione. Infatti al verso 271 è detto che per un volere della fortuna (non sappiamo quale, ma il τῇδε ci indica che esso era indicato in versi precedenti) tutte le cose hanno *un pensiero*. E questo concetto lo ritroviamo

anche in un oscuro passo (289–293) di cui sinora non si è potuto dare una spiegazione plausibile: « Sappi che tutte le cose hanno *un pensiero* ed una porzione di mente » (v. 293). In questi tre passi ho reso con *pensano*, *pensiero*, ed *hanno un pensiero* le parole greche πεφρόνηκεν, φρόνησιν, φρονέουσι.

E, fermandoci un momento su questa parola, troviamo una ἠπιόφρων ὁρμή al verso 201, un φρονέουσι al verso 84 in cui si dice che v'è un certo genere di amicizia che non si vede ma che si crede connaturato a tutte le membra dei mortali, i quali per essa pensano, e le espressioni φρήν e φροντίσι ai versi 395-396. Se dunque errano coloro che si affidano alle apparenze, occorrerà, per giudicare rettamente, ricercare nelle cose il contrario delle apparenze, cioè le sostanze. Ma se per un volere della fortuna tutte le cose hanno un pensiero, se il pensiero è dato in noi dalla presenza delle sei essenze, e se il motivo per cui sentiamo le cose, è che sono in noi le stesse essenze che sono nelle cose, per comprendere la diversità che è tra noi e le cose, il retto giudizio, anzichè ricercare le apparenze, dovrà rivolgersi alle proporzioni in cui le essenze entrano a costituire le cose. Ora il pensiero è dato a noi ed alle cose dalla diversa proporzione in cui le essenze entrano nella formazione; essendo però il pensiero un volere della fortuna, sarà appunto nel disciplinare le proporzioni che si svolgerà l'azione della τύχη.

Ed infatti, senza che io mi estenda qui in minute dimostrazioni, basta rileggere i brani a cui appartengono i versi che ho citato a questo proposito a pag. 108 e 109, per constatare che, se nei versi 5 e 40, i quali però appartengono non al poema, ma al proemio che ha un andamento ben diverso, λελόγχασι e προσέκυρσε sono usati nel loro senso proprio senza evidente riferimento al concetto della τύχη fin qui esposto

e se d'altronde nei versi 260 e 272. συν- e ξυνέχυρσε non possono agguagliarsi con sufficiente esattezza ai rimanenti, per mancanza di notizie circa l'interpretazione che può darsi ai passi cui appartengono, passi troppo brevi ed oscuri, in effetto però i versi 184, 206, 212, 272, 311, si riferiscono appunto alla determinazione di proporzioni in cui sono composte le cose. Nè a questo concetto della fortuna come proporzione si ribella la logica del sistema, poichè invece tutte le idee di Empedocle circa la nascita, la mutazione e la fine delle cose mortali sembrano ispirate appunto a questo nesso o per la massima parte almeno, vi si riferiscono.

L'aver infine congiunto a questi concetti le parole φρήν e φροντίσι dei versi 395-396 mi ha fatto pensare che non avesse torto il Ritter quando all'ἀνάγκη riferiva tutto l'intiero passo 389-396. Questi versi sono tra i più discussi del poema. Nè gli antichi ce ne hanno tramandato un'attribuzione sicura, nè tanto meno i moderni sono concordi nel riferirli ad un concetto piuttosto che ad un altro. Infatti si pone come soggetto, dallo Zeller, Apollo, dal Mullach, Dio, dai più, tra cui il Bertini, l'Amicizia. Dice adunque Empedocle: «... non è avvicinabile, nè può seguirsi con gli occhi, nè prendersi con le mani nostre, cosa questa in cui è la più adatta via perchè la persuasione cada nella mente degli uomini. Poichè non si adorna sulle membra di un capo umano, nè dal dorso saltan fuori due rami, nè ha piedi nè veloci ginocchia, nè irsute pudende, ma è soltanto una pura mente ed ineffabile, che con i veloci pensieri percorre tutto l'universo». Ed appunto in questi versi è riassunto il concetto che ho tentato di rendere di questa τύχη. Essa non ha forma epperò non è visibile nè tangibile, non ha capo e quindi non vede, non ha braccia nè mani nè gambe e perciò non può da sola creare, nè

ha un movimento visibile, non ha μήδεα λαχνήεντα e quindi non ha la forma sensibile del sesso; essa infine percorre l'universo con i pensieri (φροντίσι) veloci ed in ciò rassomiglia al *veloce fuoco* (πῦρ θοόν) del verso 283, dà il pensiero a tutte le cose, essendo pensiero essa stessa (φρήν).

A questo pensiero delle cose, si riferiscono anche i versi 105–119 in uno dei quali si dice che non sono δολιχόφρονες le menti di coloro che credono che vi sia generazione e morte, mentre non v'è che mescolanza e dissociazione, ed i versi 376–377 in cui si dice: « Per quanto si trasformano in altri, per tanto sempre ad essi accade di pensare altre cose ». Ove questa unione del concetto delle varie mescolanze successive che avvengono negli uomini, ai quali pare si riferiscano i versi, con il verbo φρονεῖν, ci dà una nuova conferma di questa interpretazione.

Possono infine riconnettersi con i versi 389–396, i versi 318–325 relativi all'origine dell'uomo, nei quali vediamo che per il desiderio che ha il fuoco di accostarsi al suo simile, escono dalla terra compiutamente preparate delle informi masse di acqua e di terra (τύποι) le quali non presentano ancora il « corpo amabile delle membra » e non hanno ancora nè la voce nè il « membro proprio del sesso virile ». Ove questa ripetizione certo non casuale di quest'ultimo concetto che troviamo anche nei versi citati prima, serve appunto a congiungere questa idea dei nuclei primitivi col significato dei versi 389–396 che mi sembrò poter persuasivamente riferire alla τύχη.



Possiamo dunque stabilire che vi siano in Empedocle due sommi principî dinamici, considerati assolutamente, i quali assumono poi nel loro svol-

gersi, forme diverse. È questa una prima concezione astratta delle forze. Come gli elementi non hanno esistenza sensibile se non quando subiscono l'azione delle forze, così le due forze non sono percettibili se non quando producano degli effetti, cioè quando la materia si trovi con esse a contatto. Alla prima concezione originaria della materia corrispondono i versi 59-61: « Ascolta in primo luogo le quattro radici di tutte le cose: fuoco ed acqua e terra e l'altezza prodigiosa dell'etere: da queste infatti sono quante cose furono, saranno e sono ».

E ricordando il principio Empedocleo che « ciò che lo merita bisogna dirlo due ed anche tre volte », ripeto che la discordia e l'amicizia non sono l'una causa di morte e l'altra di vita, ma ciascuna di esse è causa di vita e di morte, come è detto ai versi 64-66. In questa considerazione di proporzioni e di forma potrebbe appunto trovarsi la spiegazione di questa dottrina: le cose esistono, o quando alle materie opportunamente proporzionate sia data un' adatta forma, o quando ad una forma sia adattata una proporzionata materia; cessano, o quando viene a mancare la forma in cui si riunivano le parti proporzionate, o quando manchi la proporzione tra le parti riunite sotto un'unica forma.

Se prendiamo all' ingrosso una forza come causa di nascita, un' altra come causa di morte, non riesciamo certo a spiegarci la duplicità della nascita e della morte. E dopo quanto ho detto non mi sembra giusto quanto dice lo Zeller quando nega che Empedocle concepisse questo doppio dualismo di forze che è anche attestato da un passo di Aristotele: « Ed Empedocle anche più di questo (Anassagora) si serve delle cause, ma nè abbastanza, nè trova in esse una verità incontestabile. Poichè in molti luoghi di lui, l'amicizia divide e la discordia unisce.

Quando infatti l'universo è diviso negli elementi per la discordia, allora il fuoco riunisce in uno ciascuno degli altri elementi. Quando poi tutte le cose per l'amicizia si riuniscono nell'uno, è necessario che di nuovo le particelle si separino da ciascun elemento.(1) Infatti Empedocle che alcuno stimerebbe aver detto cose coerenti, si contradice poichè pone un certo principio, la discordia, causa di distruzione, eppure sembra che anche questa generi, tranne l'uno, poichè da questa sono tutte le cose tranne la divinità – poichè accade di trovare che la discordia non è causa di distruzione più che dell' essere, ed egualmente neanche l'amicizia è causa dell'essere, poichè quando riunisce [le cose] nell'uno, distrugge necessariamente le altre ».(2) Sono appunto queste due correnti che si sprigionano da ciascuna delle due forze principali l'ἀνάγχη e la τύχη. Possiamo quindi porre una discordia ed un' amicizia prodotte dalla necessità, ed influenti sulla forma delle cose, ed una discordia ed un'amicizia prodotte dalla fortuna, influenti sulle proporzioni in cui le cose sono composte dagli elementi. E possiamo dire d'altronde che l'amicizia e la discordia si scompongano ciascuna in due effetti, uno formale e l'altro materiale, o meglio proporzionale.



Ho mostrato come in alcuni passi si trovi traccia di questa astrazione delle forze e specialmente della fortuna. Siccome però per questa parte la fisica Empedoclea è complicata ed oscura, forse ai dossografi ed ai comentatori sfuggì qualche passo in cui que-

(1) *Metaph.*, I, 4.
(2) *Metaph.*, II, 4.

sto primo contrasto dinamico della necessità e della fortuna era espresso specificatamente, come forse può anche darsi che Empedocle avesse disperso nel poema tutta questa materia anche più di quanto non abbia fatto per gli elementi. Questi presentavano una maggior facilità di esposizione perchè le parole che li significavano erano di uso comune; le forze invece, molto più soggette a mutabilità erano nominate solo con i nomi che ho riportato nell'elenco della pag. 96–98, risultando dal contesto a quale periodo od a quale considerazione di esse il poeta volesse alludere.

Però v' è qualche passo in cui può anche trovarsi qualche accenno a quanto ho cercato di provare.

Nei versi 134–144 si dice che il pittore, bene ammaestrato dalla mente intorno alla sua arte, prende colori, li mescola in armonia e dipinge figure simili a gli uomini ecc. Quando si pensi che indubbiamente questa similitudine si riferisce alla formazione delle cose nel mondo, nelle due espressioni « la mente che ammaestra intorno all' arte » e « la mescolanza in armonia » potrebbero trovarsi caratterizzate le azioni della fortuna e della necessità, nell'opera del pittore e quindi nella formazione del mondo.

Abbiamo anche i versi 378–382 in cui questo contrasto è spiegato un po' più evidentemente. Noi dunque col fuoco sentiamo il fuoco... con la discordia la discordia; « poichè di queste, tutte le cose sono armonicamente composte e con queste pensano e godono e soffrono ». Ho tradotto con « pensano » il φρονέουσι (cfr. φρονέουσι, v. 82; δολιχόφρονες, v. 113; πεφρόνηκεν, v. 271; ἠπιόφρων, v. 201; φρόνησιν, v. 296; φρονεῖν, v. 376; φρήν, v. 395; φροντίσι, v. 396) ed ho già fatto notare come ritengo che questo verbo si riferisca all'intima natura delle cose, data loro dalla mescolanza. Ora,

con « sono armonicamente composte », ho tradotto πεπήγασιν ἁρμοσθέντα e questa espressione può confrontarsi con συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ (*conformate in armonia da Afrodite*) del verso 280, con ἔπηξεν δῖ' Ἀφροδίτη (*la divina Afrodite formò*) del verso 218 e specialmente con πηγήν del verso 143 ove, poco prima, si è parlato dell'origine delle cose, e si è paragonata all'opera del pittore. L'uso perciò delle due espressioni contenute, l' una nel verso 381 l' altra nel verso 382, non è puramente casuale e, quando si consideri che questi due versi contengono due concetti diversi (ἐκ τούτων γάρ – καὶ τούτοις) si può anche esser condotti a credere che nel primo di essi si accenni a qualche cosa di esteriore e di visibile, nel secondo a qualche cosa di intimo e di recondito, in altre parole nel primo di forme e nel secondo di composizioni.

Il verso 201 suona così ἠπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὁρμή = *la benevola immortale forza dell'amicizia a cui nulla manca*: questa sarebbe l'amicizia che per prima si è prodotta nel regno della discordia ed è detta ἠπιόφρων parola che come si è veduto si riferirebbe alla fortuna, ἄμβροτος parola che i versi 1–10, in cui si accenna alla provenienza della necessità dagli Dei, possono farci riconnettere alla necessità. L'amicizia così considerata è tale da non mancare di nessuna delle sue caratteristiche, quindi ἀμεμφής. Per questa speciale amicizia divengono « mortali le cose che prima erano immortali » (verso 202), cioè gli elementi perdono la loro primordiale forma, data loro dalla discordia, per entrare a costituire le cose mortali: s'inizia cioè l'azione di una diversa forza per la quale si ha l'apparente nascita e l'apparente morte delle cose.

Inoltre ai versi 126–127 è detto: « Nella discordia tutte le cose sono *informi* e *divise*, nell'amicizia *con-*

corrono e si *desiderano* reciprocamente ». I quali versi ci dànno due caratteristiche per la discordia e due per l'amicizia; ho già mostrato come di queste quattro, ve ne siano due, una per l'amicizia ed una per la discordia, che si riferiscono alla necessità: le altre due espressioni ci rendono chiaramente quell'idea di proporzione che mi sembra sia data dalla fortuna.

Questa contrapposizione si ritrova quasi eguale nei versi 268–270. Questi contengono un corollario di precedenti dimostrazioni, ed esprimono quindi un'idea sintetica di cui il poeta si doveva servire in appresso per una nuova analisi. I versi ci dicono che le cose nate dalla discordia non sono acconcie a mescolarsi « e per origine e per mescolanza ed anche per l'impressa effigie », mentre le cose nate dall'amicizia si amano tra loro perchè sono « idonee alla mescolanza » (Mullach), formate, « riavvicinate da Afrodite ».

Ugualmente nei versi 80–81 si parla di un'amicizia e di una discordia che hanno, rispetto alle cose, due funzioni diverse: « ... ed *all'infuori* di essi funesta discordia *che bilancia* ciascuno [di essi] e l'amicizia *tra* di essi, *eguale in larghezza e lunghezza* ». Le due espressioni *all'infuori* ed *eguale* ci dànno appunto un vago concetto della forma delle cose, concetto vago, dato il momento primordiale in cui le due forze son considerate; le espressioni *tra* e *che bilancia*, ci rammentano invece le proporzioni delle cose.



Lo Zeller il quale non sembra nutrire una grande simpatia per Empedocle perchè pare si sforzi ad ogni passo di constatare in lui difetti, lacune e contra-

dizioni, accenna a questa idea da me svolta sin qui circa le forme e le proporzioni e cita in proposito alcuni dei passi di Aristotele che ho riportato, i quali in vece la confermano. Ma, senza citare alcuno, soggiunge che con ciò Empedocle non intese stabilire un principio generale e si compiace poi che Aristotele non abbia a questo proposito fatto cenno che delle ossa e della loro formazione. Invece dai passi di Aristotele (pag. 113–114) risulta che questo principio è invocato anche quando si tratti della formazione del mondo, poichè a questo certamente si riferisce l'accenno alla fortuna che è fatto nel passo *De Gen. et Corr.* II, 6. Ed era naturale poi che Empedocle fosse citato da Aristotele nel libro *De partibus animalium* solo a proposito della formazione delle ossa, poichè quest' elemento della fortuna su cui Aristotele richiama l'attenzione del lettore, era posto da Empedocle appunto in quell' argomento, oltre che in altri come si è visto, ed Aristotele, per la materia del suo libro, di questi passi doveva servirsi e non degli altri. Lo Zeller ne desume che Empedocle considera l'amore come la sola causa dell'unione, la discordia come la sola causa della separazione. Si chiede allora in che modo dovrebbero intendersi i versi 62 e segg. in cui si dice che duplice è la generazione delle cose mortali e duplice ne è la morte.

Aristotele, dice lo Zeller, non ha potuto trovare la traccia di un principio generale in Empedocle. E questa affermazione mi sembra architettata su ipotesi che non hanno possibilità di controllo e fondata su semplici impressioni personali. Nulla di questo appare invece dai passi di Aristotele i quali, con molte cautele è vero, data l'oscurità del poema, c'informano di questo lato della filosofia Empedoclea, di cui, nei versi che ci sono pervenuti, non troviamo

che la debole traccia che ho indicato, traccia, se non assolutamente sicura, certo non fondata su un concetto sbagliato. E se Empedocle non formulò questa dottrina in modo esplicito, può però constatarsi che non sembra che questo faccia parte del suo metodo espositivo, poichè suole dire più che i principî, le conseguenze dei principî, e queste pure molto sparse e poco ordinate, sì che nel lettore si richiede un' attenzione ed una coordinazione continua.



Poste adunque le due azioni di queste forze supreme, vediamo il loro modo di agire nel campo del sensibile, e vediamo come nell'amicizia e nella discordia esse si esplichino.

Ho accennato all' idea che, quando Empedocle nomina gli elementi col nome delle divinità, indichi quelle cose che prendono un carattere speciale da quelle divinità che nelle composizioni esercitano un influsso predominante. Noto ora che nessuna divinità idealizza l'azione della discordia e che l'amicizia è identificata in Afrodite o Cipris. Riunisco qui i passi relativi.

1. Versi 81–87: « Con [gli elementi, è] l'amicizia eguale [ad essi] in lunghezza ed in larghezza. Questa devi ricercare con la mente e non rimanertene stupito con gli occhi; questa pure è considerata come connaturata alle membra e per essa i mortali pensano con benevolenza e concorrono ad eguali fini e la chiamano gioia e per nome proprio Afrodite; lei che circola per l'universo non vide alcun uomo mortale ».
2. Versi 206–210: « La terra si trovò [ad essere] specialmente eguale a questi: ad Efaistos ed alla pioggia ed all' etere splendentissimo, ormeggiata nei porti

coniugali di Cipris, in proporzione sia un poco maggiore, sia non molto minore, e da questi ebbe origine il sangue ed ogni altro genere di carne ».
3. Verso 218: « ... da cui formò gli occhi instancabili la divina Afrodite ».
4. Verso 219: « Afrodite, adornando con amabili vincoli... ».
5. Versi 265–266: « Quante cose sono più adatte alla mescolanza, si amano a vicenda, ravvicinate da Afrodite ».
6. Versi 279–280: « ... tante cose quante ora esistono, congegnate da Afrodite ».
7. Versi 282–283: « Così allora dopo che Cipris a lungo bagnò la terra nella pioggia ed, avendo formate le effigie, le diede da rafforzare al celere fuoco ».
8 Versi 284–285: « Di esse conformò denso quanto è fuori e liquido quanto è dentro, avendo conseguito nelle mani di Cipris tale formazione ».
9. Verso 331: « ... bifidi porti di Afrodite ».
10. Verso 419: « Cipris regina ».



A pag. 117 riportando il verso 81, ho fatto notare come esso contenga le due determinazioni della necessità e della fortuna. Noto ora come dall' elenco che si trova a pag. 96–98, si rilevino vari nomi per l'amicizia e per la discordia; la prima è chiamata φιλότης, γηθοσύνη, Ἀφροδίτη, ἁρμονίη, Κύπρις, στοργή, la seconda νεῖκος, κότος, ἔρις. Sarebbe impossibile ricercare a quale gradazione delle forze si riferiscano queste varie denominazioni; certo è che con esse Empedocle non intese sempre di esprimere il medesimo concetto.

Ma noto un' altra particolarità importante. Che cioè tutte le volte che Empedocle nomina queste forze, quando non deva descriverle o dirne le qualità, e quando non nomini Afrodite o Cipris, non pone mai il nome che ad esse si riferisce al nominativo,

ma al dativo o semplice o con ἐν. In appresso mi occuperò di questi dativi; per ora mi fermo alla considerazione della divinità.

Afrodite è l'amicizia. Ce lo provano i versi 81-87. Ora nei versi 80-81 noi abbiamo una semplice contrapposizione tra l'amicizia e la discordia, nella quale, come ho fatto notare, si rinvengono i due principî della necessità e della fortuna; ma nei seguenti versi 82-87 si sale ad un concetto superiore dell'amicizia e si giunge a divinizzarla. In questi versi troviamo sei concetti principali che possono dividersi così:

1° l'amicizia deve essere ricercata con la mente e non solo con gli occhi. Pensando al fondamento dell'attività psichica che ci è dato dai versi 378-382 ed al pensiero delle cose, dato dalla fortuna (pag. 109) questo precetto si collega naturalmente con la fortuna;

2° l'amicizia è considerata come connaturata alle membra dei mortali. Siccome al verso 329 è detto che il desiderio penetra dagli occhi, e se ne deduce che l'amore sessuale è prodotto dalla forma, questo concetto, già chiaro per sè stesso, si congiunge agevolmente con quello della forma e della necessità;

3° per l'amicizia i mortali pensano con benevolenza. Il concetto espresso prima è qui ripetuto ma in una diversa considerazione. Prima il poeta aveva detto come debba ricercarsi questa amicizia: ora ne dice gli effetti;

4° per l'amicizia i mortali concorrono ad eguali fini. L'altro dei due primi concetti è ripetuto qui nello stesso modo in cui, con il precedente, era stato ripreso il primo;

5° i mortali chiamano l'amicizia, gioia e, per nome proprio, Afrodite. Qui questa forza è spiegata con un termine che la chiarisca alla mente del let-

tore, e nello stesso tempo ne è data la denominazione ideale e divina;

6° nessun mortale vide l'amicizia, e possiamo ora dirlo, Afrodite, che circola per tutto l'universo. V'è cioè una riserva generale posta dal poeta a quanto ha detto nel verso precedente, dando il nome comune ed il nome proprio dell'amicizia, affinchè il lettore non sia tratto in inganno da ogni manifestazione di gioia, e non si fidi alle sole apparenze.

In queste parole noi troviamo adunque i due concetti della necessità e della fortuna, prima obiettivamente, poi subiettivamente considerati, troviamo le denominazioni dell'amicizia, ed anche due speciali raccomandazioni al lettore, nel primo e nell'ultimo verso (in questo implicita), a riunire bene tutte le forze dell'attenzione quando voglia rivolgersi a considerare Afrodite, e gli effetti che essa produce. E siccome Empedocle non ha creduto opportuno di dire altrettanto della discordia, la quale è pure nominata nel precedente verso 80, alla pari con l'amicizia del verso 81, il quale ha dato occasione ai versi 82-87, dobbiamo dedurne che la discordia non abbia divinità che la simboleggi, e che questi versi 82-87 si riferiscano, in Afrodite, alla considerazione suprema dell'amicizia.

E tornando allora a gli altri passi che ho riunito a pag. 119-120 riferentisi a questa divinità, vediamo subito quanto svariate siano le azioni a cui essa è preposta, poichè essa forma ed adorna, proporziona e produce l'amore, avvicina e congegna, genera e domina. Riflettendo a quanto ho detto sin qui, da questo esame risulta che Afrodite non è una cieca forza, una semplice direzione, un elemento necessario e comune, ma un vero principio unificatore, da cui provengono le cose superiori e perfette, principio il quale, quando le cose giungano entro il suo raggio

d'azione, produce le manifestazioni della bellezza e della bontà, e nel senso Empedocleo, del supremo intelletto.

Così da Afrodite, o Cipris, sono formati gli occhi, il sangue, la carne, ha origine l'amore sessuale, la differenza tra i maschi e le femmine, prendono forma e composizione tutte le cose adatte alla mescolanza. Adunque l'amicizia non è solo mescolanza, questo ho dimostrato prima; Afrodite non è soltanto l'amicizia poichè avvicina le cose adatte alla mescolanza. E, come dice il Mullach, *mihi in praesens neque plura neque pauciora dare propositum erat.*



Distinta così l'idea di Afrodite da quella dell'amicizia, Afrodite si trova nello stesso campo ideale in cui ho ritenuto si trovassero le divinità che si riferiscono a gli elementi. Abbiamo così Zeus, Nestis ed Era, tra i quali non è possibile nè opportuno porre una gradazione, ed Aidoneus, Efaistos ed Afrodite fra cui v'è una vera e propria gerarchia. Quando un elemento od una forza, o elementi e forze insieme, concorrano a costituire una cosa, insieme con i rimanenti, la cosa così costituita si risente talmente dell'influenza divina, che riprende dalla divinità le sue caratteristiche.

Ma, determinata la funzione di Afrodite, non abbiamo ancora veduto come si eserciti l'azione delle due forze, delle quali ho tentato di rintracciare le singole influenze.

Riprendendo allora un'osservazione fatta poco fa, noto che quando Empedocle nomina l'amicizia o la discordia, ove non debba descriverne o dirne le qualità, pone i nomi che si riferiscono alle forze al

dativo, o semplice, o con ἐν. Le due forze non sono mai poste come soggetto agente, ma semplicemente in un rapporto complementare ed oggettivo. Si avrebbe un'eccezione a questo costante uso Empedocleo nel verso 171, ove *la discordia pose*, ecc. Ma in quel verso, che pure si riferisce alla discordia, il soggetto *discordia* è una congettura che il Mullach pone solo nella traduzione, il verbo *pose* (ἔθηκε) è una congettura che lo Sturz introdusse nel testo. Sì che di fronte all'unanimità degli altri passi potrebbero respingersi ambedue queste congetture, e sostituirle se mai con le stesse parole, ma in un caso ed in una forma verbale diversa. Un'apparente eccezione si ha nell'ἔρυκε del verso 197, ma in questo verso il complemento ideale di ἔρυκε (*trattenne*) è contenuto nella parola μετάρσιον (il Mullach traduce *sublimis discordia*) epperò non ne dobbiamo trarre un concetto causale, ma spaziale.

L'uso costante di questo dativo strumentale ed anche più quello del dativo con ἐν, mi ha fatto pensare che i due concetti secondari dell'amicizia e della discordia non corrispondano perfettamente all'idea nostra di forza ma piuttosto si riferiscano a due ambienti dinamici, due mezzi per i quali ha luogo ogni movimento sia di mescolanza sia di separazione. Questi due ambienti si compenetrano tra loro e la materia trovandosi in spazi in cui, pur essendovi comprese ambedue, l'una o l'altra di queste loro qualità predomina, è più o meno, a seconda di questo predominio, portata alla mescolanza od alla separazione. In questi due ambienti vengono a raggrupparsi le derivazioni della fortuna e della necessità, e da questo complesso d'influenze nella loro gradazione, si ha l'esistenza delle cose.

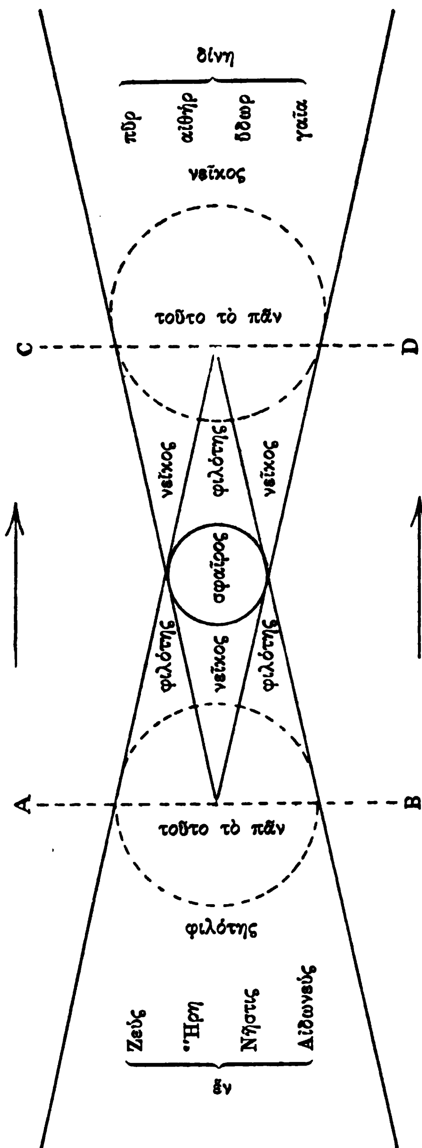


Richiamo a questo proposito quanto dissi circa gli elementi. Vi sono adunque, secondo me, tre elementi materiali, aria, acqua e terra, i quali divengono sensibili per l'azione del fuoco, esplicata come luce e calore, poi come densità. In questo primo periodo che potrebbe chiamarsi periodo di possibilità, gli elementi non sono sensibili per sè stessi, ma appaiono piuttosto come coefficienti di sensibilità. Da un altro lato, come sono stati concepiti gli elementi in un senso quasi astratto possono anche concepirsi le due forze principali della fortuna e della necessità, che vengono ad esplicarsi nella doppia manifestazione dell'amicizia e della discordia. Ma la completa esistenza sensibile delle cose è data dall'unione degli elementi con le forze, per la quale noi sentiamo gli elementi e le forze, sì che gli stadi dell'universo debbono poggiare su questa unione e possiamo così ripartire tutta la concezione.

Alla materia ed al moto, astrattamente considerati, corrispondono da un lato i quattro elementi, prima semplicemente visibili, poi densi, cioè capaci di esser completamente sentiti; dall'altro le forze, prima semplici direzioni, poi capaci d'informare gli ambienti derivanti dall'unione dei due modi d'azione. Avvicinando questi due gruppi, si formano gli ambienti dinamici, ed allora la materia ci appare in due momenti estremi, l'uno non ancora, l'altro non più compreso nel τοῦτο τὸ πᾶν, cioè il contatto degli elementi da un lato con l'amicizia, dall'altro con la discordia, produce, in un caso la mescolanza perfetta (μῖγμα, ἕν) degli elementi, nella loro perfetta forma, nell'altro la perfetta separazione degli elementi, assolutamente sforniti di forma. Quando poi i due am-

bienti dinamici si compenetrano, entriamo nella considerazione del τοῦτο τὸ πᾶν, cioè del nostro mondo perfettamente sensibile, della formazione delle cose, ed allora le due forze hanno un imperio comune, proporzionale a ciascuna di esse. Nel centro infine abbiamo lo sfero, espressione assoluta di bellezza e di armonia.

Per rappresentare la successione di questi momenti, senza pretendere affatto di riprodurre in modo preciso la forma materiale che questi concetti presero nella mente di Empedocle, ma solo con lo scopo di schematizzare questa cosmogonia quanto più esattamente mi fosse possibile, rispetto a quanto ho detto sin qui, non ho creduto inutile di servirmi di una figura, la quale forse meglio delle parole esprimerà la mia idea, circa la disposizione di questi concetti.


δίνη
πῦρ
αἰθήρ
ὕδωρ
γαῖα
νεῖκος
τοῦτο τὸ πᾶν
C
D
νεῖκος
φιλότης
νεῖκος
σφαῖρος
φιλότης
νεῖκος
φιλότης
A
B
τοῦτο τὸ πᾶν
φιλότης
Ζεύς
Ἥρη
Νῆστις
Αἰδωνεύς
ἕν



Ecco adunque come con questa figura si abbia un' idea approssimativa del succedersi dei vari momenti.

In un primo momento si formano questi due ambienti dinamici i quali, per essere assolutamente immateriali possono compenetrarsi tra loro. Sì che nello spazio compreso tra le due linee verticali le due forze agiscono è vero in diversa proporzione tranne che nel punto centrale, ma sempre contemporaneamente. Questi due ambienti però non hanno un'esistenza sensibile se non per mezzo della materia. Quando allora i quattro elementi entrano nel primo ambiente, cioè nella discordia, i due ambienti prendono a muoversi (come lo prova l'ὁρμή... φιλότητος del verso 201 = *impeto dell'amicizia*) conservando la disposizione immutabile che presero nel primo momento del loro formarsi. Non è la materia che si muove in essi, poichè dovremmo ricorrere ai principî dell' ilozoismo; è invece una specie di corrente che passa a traverso alla materia. Per opera della discordia che è la negazione dell'armonia, si ha immediatamente uno stato di divisione assoluta, in quattro grandi masse, le quali si muovono disordinatamente e senza avere alcuna forma. A questo momento si riconnette assai bene il paragone che fa Proclo in *Parm.* V, p. 83: «...la discordia Empedoclea e la battaglia dei giganti...» tanto più quando si pensi che i giganti non rappresentarono delle forze, ma delle parti della natura. Nel poema fisico questo stato degli elementi è descritto ai versi 171-174. Il Mullach però ha unito in quel luogo le quattro sillabe dattiliche σφαῖρον ἔην (verso 171) che ci sono tramandate da Ippolito, con gli altri versi che Plutarco loda riferendoli alla di-

scordia[1], riportando così l'intiero passo a descriverci il primo momento successivo allo sfero, in cui per opera della discordia tutto è nemico, senza amore e senza unione. Ciò che non è possibile, perchè il verso 180 in cui si parla della fine dello sfero non accenna affatto a questa immediatezza dell'azione della discordia, ma piuttosto al principio di una dissoluzione, che non si dice debba produrre il regno assoluto della discordia. E sembra poi inverosimile che da quell'ente perfetto che è lo sfero debba in un momento prodursi questa separazione totale e non si ammettano successive progressioni. Noto poi che in questo passo l'universo è detto πᾶν e non, come altrove, τοῦτο τὸ πᾶν; deve perciò accennarsi ad un momento che si trova all'infuori dell'evoluzione del nostro mondo.

Adunque in questo regno assoluto della discordia nulla ha forma nè v'è possibilità di mescolanza, ciò che invece non sarebbe se non si concepissero le quattro masse, nel qual caso poi dovremmo anche ricorrere a principî atomici di cui in Empedocle non sarebbe prudente ricercare le traccie. Già il Tannery aveva posto queste quattro masse come modo d' esistenza della materia nel primo momento, ed è questo uno dei punti più geniali dell'opera sua, poichè è singolarmente difficile direi quasi raschiare dalle nostre menti quanto le teorie atomiche che vi hanno depositato e prescinderne totalmente, riconducendoci a concepire questa continua compattezza delle materie primordiali. Questa concezione non ci autorizza però a ritenere che Empedocle accenni anche alla forza di affinità come vuole il Tannery, poichè si ricadrebbe fatalmente nell'atomismo: per spiegare come si trovi la materia in questo momento basta concepire il fuoco con le

(1) Plut. *De facie lun.*, pag. 926.

funzioni che gli sono state attribuite da me nelle pagine precedenti.

Ma ad un certo momento, quando la discordia giunse addentro nel più profondo del vortice (versi 168 e 191), quando cioè la discordia produsse completamente la sua azione e le quattro masse elementari si trovarono tutte nel suo ambiente, divise e turbinanti, incominciò l'azione contraria, e nel mezzo del turbine si produsse l'amicizia (versi 164-165 = 192-193), sì che queste cose presero a riunirsi per formarne una sola. Ecco dunque il primo periodo del τοῦτο τὸ πᾶν, il quale s'inizia con un primo contrasto tra le forze per mezzo della materia, ecco il primo momento dell'esistenza sensibile. L'amicizia naturalmente, appena le masse si trovano a contatto con lei, serpeggia tra loro, non conservando, è inutile dirlo, la posizione che è indicata dalla figura che ho premesso. Nella quale anzi non deve intendersi mai che i due spazi d'azione delle forze conservino la posizione che vi è indicata, quando penetri in essi la materia. Per la sua speciale natura la porzione di amicizia che influisce in uno speciale momento si dispone *tra* gli elementi, la discordia *fuori* di essi (μετά-δίχα ai versi 80 e 81).

A poco a poco aumenta l'ambiente d'azione di questa forza: « Per quanto sempre fosse respinta la discordia per tanto sempre la inseguiva la benevola immortale forza dell'amicizia a cui nulla manca » (versi 200 e 201). Tutta la materia viene assumendo forme e composizioni sempre diverse ed allora hanno origine a migliaia le stirpi delle cose mortali, e divengono mortali quelle cose che prima erano immortali, cioè dagli elementi eterni si formano esseri viventi e peribili (versi 194-202).

Ma si giunge ad un momento in cui i due ambienti si trovano pari in estensione e quindi in in-

tensità, ed allora abbiamo lo sfero, a cui si riferiscono direttamente, solo i versi 166-168 e 175-180.

Dato questo perfetto equilibrio, non potremmo spiegarci la fine dello sfero che rappresenta un'eterna immobilità. Il poeta allora ricorre all'opera di un oscuro fato divino il quale fa entrare tutta la materia in un ambiente in cui questo equilibrio viene a mancare, ed in cui la discordia si trova al centro, sì che, nel brusco passaggio, essa produce la scossa che agita *le membra della divinità* (verso 180. Cfr. la figura da cui risulta che in questo primo momento successivo allo sfero la discordia si trova al centro, da cui poi si disperderà fuori della materia). Che questa causa della fine dello sfero sia un fato divino, ce lo prova il raffronto tra i versi 175-180 ed i versi 1-10 nei quali si accenna ad un grande giuramento, ad una conseguenza che esso ha rispetto alla discordia e ad un determinato periodo di tempo.

In questo momento adunque, le membra prendono ad agitarsi violentemente per separarsi, ciò che è prodotto dall'improvvisa escita della discordia dal centro dello sfero. Segue allora un nuovo periodo in cui si hanno in ordine inverso gli stessi fenomeni che hanno preceduto la formazione dello sfero. Ma siccome cresce intanto l'ambiente d'azione dell'amicizia, la discordia perde terreno, sì che per l'influsso d'Afrodite, prima le cose prendono le forme più perfette, poi gli elementi si riuniscono in un tutto, nell'uno, assumendo la loro forma più eletta poichè divengono divinità: «... Zeus ed Era apportatrice di vita ed Aidoneus e Nestis che alimenta la sorgente delle lagrime umane: riunitesi queste, la discordia ristette all'estremo». Si ascende così a gli Dei.



Riesciamo così a spiegarci in qual modo le due forze ed i quattro elementi siano sempre presenti in qualunque momento della nostra evoluzione. Dal momento in cui la materia entra in una parte maggiore di uno degli ambienti e contemporaneamente in una parte minore dell'altro, si produce un disquilibrio tra le forze che informano questi ambienti, e dalla loro combinata azione proviene la tendenza del mondo ad uno stato divino. Quando, degli ambienti, rimane solo quello dell'amicizia, si producono formazioni proporzionalmente e formalmente perfette, per le quali i quattro elementi divengono divinità. Con questa concezione ottimista è determinata la fine dell'universo ed è definito lo scopo del mondo materiale.

Sarebbe troppo lungo enumerare le idee particolari che Empedocle espone su la formazione degli esseri organici, su l'azione speciale delle forze, su la nascita, la morte, la respirazione, la circolazione, gli organi dei sensi, circa infine tutti i fenomeni della natura. Questa esposizione esigerebbe nuove minutissime analisi che condurrebbero a numerose riprove inopportune e per ora superflue. Posso però affermare con sicurezza che in tutti i passi che non ho sino ad ora citato, e nei quali, per la massima parte almeno, si descrivono fenomeni naturali, l'interpretazione che ho dato testè alla dottrina cosmica di Empedocle, trova sempre un perfetto raccordo.



Resta però ancora a determinare brevemente una parte di questa esposizione, e cioè a distinguere dallo

sfero quello stato che anche in Aristotele si trova chiamato col nome di ἕν.

Le qualifiche che ha lo sfero nei versi di Empedocle che ci sono rimasti, non sono veramente molte poichè in fondo si riducono a tre, date dai versi 166-168 e 175-180. Di questi ultimi anzi solo il primo ci dà una determinazione nuova poichè il verso 176 è eguale al 167 ed i seguenti riguardano già il periodo successivo allo sfero. Adunque: « Nell' universo non resta nulla di vuoto o sovrabbondante, ma in tutti i sensi eguale e per ogni verso infinito si formò lo sfero rotondo che gode di una perfetta immobilità. — Così in solido circuito d'armonia riposava (lo sfero rotondo che gode di una perfetta immobilità) ».

È vero che al verso 180 troviamo un θεοῖο che si riferisce allo sfero, è vero che esso riposa in solido circuito d'armonia, che perciò non si trova nominata la discordia, ma il θεός a cui accenna Aristotele non è lo sfero ma l'ἕν, in cui la discordia non entra. Già lo Sturz (a pag. 292 e segg.) aveva accennato questo dubbio, se cioè lo sfero fosse un Dio, ed a me sembra che ormai possiamo a tal dubbio dare una soluzione negativa. Infatti dice Aristotele:(1) « Empedocle che potrebbe credersi conseguente a sè stesso, cade però nella stessa contradizione degli altri filosofi, poichè pone un principio, la discordia, come causa di distruzione, e pure si vede che questo principio genera tutti gli altri, tranne l'uno (τὸ ἕν), poichè tutti gli altri esseri, tranne la divinità (ὁ θεός), provengono dalla discordia. Se nelle cose non vi fosse il principio della discordia, tutto sarebbe ricondotto all'unità: quando infatti gli elementi si riuniscono insieme la discordia scompare. Ne consegue che Dio, l'essere felice per eccel lenza, conosce meno degli altri esseri, perchè non

(1) *Metaph.*, III, 4.

conosce tutti gli elementi, poichè non ha in sè la discordia, mentre la conoscenza si ha dall'uguale all'uguale ». Altri passi simili a questo, sia di Aristotele sia di Platone son riportati dallo Zeller nelle note a pag. 217 e 218.

L'errore di coloro che hanno considerato lo sfero come un Dio è provenuto anzitutto dal θεοῖο del verso 180, che si è ricongiunto all' ὁ θεός del passo di Aristotele. Ma queste due attribuzioni sono ben diverse tra loro, perchè Aristotele dice ὁ θεός, non θεός, cioè *la divinità* e non *Dio*, o *una divinità*, e perciò le due espressioni non possono riferirsi allo stesso concetto. Lo sfero è detto θεός perchè rappresenta la massima perfezione che possa raggiungersi nel mondo materiale, per il combinato accordo degli elementi e delle forze, ma non è una divinità esso stesso, come quello di cui parla altrove Empedocle; è piuttosto una manifestazione divina in quanto è un miracolo di proporzioni e di forme.

Si è pensato inoltre, a torto secondo me, di fare una cosa sola dello sfero e dell' ἕν, mentre, data la precedente osservazione, nulla autorizzava a ciò. Io ritengo che l' ἕν nel senso di unità perfetta, si riferisca, a quel momento in cui, riunitisi gli elementi nella loro forma di Divinità, la discordia rimase ai confini del cerchio (159-161) e che è nominato frequentemente nel poema fisico, sempre come una tendenza della materia. Infatti per l'azione dell'amicizia, sia per quanto riguarda le forme, sia per quanto riguarda le proporzioni, gli elementi debbono riunirsi in un tutto perfetto in cui si distinguono le parti componenti armonizzate divinamente, al contrario di quello che accade per la discordia, all'azione assoluta della quale, si riferiscono i versi 171-174. Ora ai versi 159-161 in cui si nominano gli Dei, dovevano precederne altri in cui doveva dirsi presso a poco così:

in quanto tutto è composto dei quattro elementi, tutte le cose del mondo ed anche gli uomini, evolvono verso la forma più perfetta, la quale è la divinizzazione dei quattro elementi, che avviene per l'impero dell'amicizia «...poichè quattro sono le radici di tutte le cose, Zeus» ecc. In questo stato può parlarsi di ἕν, poichè tutti gli elementi concorrono a formare ciascuna delle forme divine, nelle quali però uno di essi predomina in modo da dare un carattere speciale a ciascuna delle forme. Nè deve dimenticarsi che la φιλότης si compone di due forze, l'una che agisce sulle proporzioni, l'altra sulle forme e che perciò quando gli elementi siano solo ad essa soggetti, debbono necessariamente riunirsi, mescolandosi, non rimanendo in quattro grandi masse come sotto l'azione della discordia. E questa ideale composizione di forme e di proporzioni non può essere che quella in cui hanno esistenza gli Dei a cui, come dimostrano tutti i passi in cui è nominato l'ἕν, tende tutta l'evoluzione del cosmo e giunge, dopo i vari tentativi di unificazione.

Che non sia lo sfero lo scopo del mondo poichè qualche altro fenomeno segue alla sua dissoluzione, lo provano i versi 175-180 in cui si accenna ad un nuovo periodo soggetto all'azione della discordia. E che nello sfero vi sia la discordia, sì che non vi si riferiscono i passi citati dallo Zeller ed il passo di Aristotele in cui di *sfero* non si parla mai, lo prova il fatto che per indicare il periodo successivo, Empedocle non dice che la discordia nacque o venne o penetrò, ma ἐθρέφθη ἐνὶ μελέεσσιν, *in membris increverat* come esattamente traduce il Mullach. Se dunque questa discordia *crebbe nelle membra*, vuol dire che v'era già, ed il passo di Aristotele parla invece di ὁ θεός che non ha in sè la discordia. Inoltre l'ἁρμονίη del verso 175 non è solo l'amicizia ma l'unione dell'amicizia e della discordia, il loro equilibrio. Infatti

nei versi 132-144, in cui si ha la similitudine della formazione delle cose, con l'opera dei pittori, i quali riproducono alberi, uccelli, pesci e persino Dei, cioè gli Dei antropomorfi della credenza popolare, mescolando *in armonia* i colori e producendo così formazioni simili a tutte le cose, ho già mostrato come possa trovarsi un accenno alla necessità ed alla fortuna; dico ora che in questa parola *armonia* e nell'azione a cui si riferisce, si trova l'unione dell'amicizia e della discordia, riferendomi a quanto dissi allora, che cioè in queste due cosidette forze si hanno le esplicazioni degli altri due principî supremi.

Lo sfero infine riassume in sè quei *tempi intermedî* di cui parla Aristotele nel passo citato a pag. 133, durante i quali si ha l'immobilità (ἠρεμεῖν), poichè è solo nei passi riferentisi allo sfero che Empedocle accenna all'immobilità.



Come per altre parti prima trattate, tralascio per brevità tutte le altre riprove delle mie idee, che ho ritrovato in compilatori e commentatori le cui opere hanno attinenza con questa disciplina, riserbandomi in ogni caso a procedere a tale analisi in avvenire, nè mi fermo a discutere gli argomenti che ora l'uno ora l'altro degli autori moderni ha addotto per demolire alcune interpretazioni che per qualche parte rassomigliano a quelle da me esposte, ma che non erano state coordinate in base ad un concetto unico che potesse dedursene. Credo che i limiti del presente lavoro non possano consentire un eccessivo sviluppo della parte documentale a detrimento di quella espositiva. E perciò, confidando che le prove addotte sin qui, siano sufficienti a dimostrare che

non è illogico quanto ho avuto occasione di affermare, lasciando da parte i particolari problemi sulla formazione ed il funzionamento delle singole cose, abbandono la cosmogonia empedoclea e passo alla psicologia.

IV.

LA PSICOLOGIA

Anche per la psicologia prendo le mosse da un brano di Aristotele: « Democrito ed Empedocle sostengono che la sensazione è il pensiero ».(1) – « Gli antichi dicono che il pensare è la stessa cosa che il sentire, come anche Empedocle dice: la mente si accresce negli uomini dalle cose presenti » (verso 375).(2)

V'è infatti un posto per la ragione, per la mente, considerata come qualche cosa di estraneo e di superiore ai sensi? È dunque necessario, data la concezione generale del sistema fisico, che si ammetta questo elemento nuovo, questo testimonio interno della ragione? Ripensando al fondamento della sensibilità quale è dato da Empedocle, la ragione non trova luogo tra le sei essenze fondamentali, poichè la loro presenza in quella specie di microcosmo che è l'uomo, serve a tutte le funzioni psicologiche. Ed un esame dei versi che in Empedocle riguardano questa materia ci persuaderà agevolmente di questa affermazione.

Anzitutto dice il poeta al verso 298: « tutte le cose hanno pensiero ed una porzione di mente », concetto ripetuto al verso 271: « per [questo] volere della fortuna tutte le cose hanno un pensiero ». Quale sia il fondamento generale di questa proprietà delle cose

(1) *Metaph.* IV, 5, 1009, b, 12.
(2) *De anima,* III, 3.

lo sappiamo dai versi 378-382 a cui ho già più volte avuto occasione di riferirmi. A questi si unisce bene il verso 375: « Negli uomini la mente si accresce dalle cose presenti ». E come si varino le sensazioni è detto ai versi 376-377: « Per quanto si trasformano in altri, per tanto ad essi accadde di pensare altre cose ».

Pessimisticamente poi il poeta constata la scarsità delle risorse che furono diffuse *lungo le membra* dei mortali, ma addita altrove i mezzi per indirizzare queste risorse alla conoscenza più sicura: « Non lasciarti indurre in errore quanto alla mente, in modo da credere che altra sia la causa delle cose... ma ritieni questo invece, ascoltando la parola divina » (versi 122 e 144). Ed ancora: « Considera con ogni mezzo il lato manifesto di tutte le cose, ed avendo una visione non fidartene più di quanto comportino le pupille e non credere all'orecchio rimbombante di là da quanto pronuncia la lingua, nè ad alcuna delle altre cose per le quali si apre una via alla conoscenza » (versi 53-56) e soggiunge, inaspettatamente al verso successivo: « tien lontana la fiducia nelle membra e conosci ogni cosa per quanto ne è manifesto ». Eppure « è molto difficile e malvisto dai mortali l'entrare della fede nell'anima » (versi 412-413), sì che può dirsi: « Felice colui che possiede la grandezza delle menti divine, misero chi si lusinga in oscura credenza intorno a gli Dei » (versi 387-388). Vi sono però manifestazioni che non possono giungere alla mente degli uomini come l'amicizia o Afrodite dei versi 82-87 e la fortuna dei versi 388-396. Ma vi sono con tutto ciò degli uomini che credono di comprendere tutto e che vogliono di tutto trovare una spiegazione (verso 113): « Stolti, che non hanno profondità di pensiero nella mente » (?) e chiamano nascita la mescolanza e morte la divisione «...come

secondo le parole di molti mortali stoltamente si dice con la bocca, i quali videro poca parte dell'universo » (versi 238-239). Dunque «...nutrendosi tra i flutti del sangue agitantesi in questa guisa si svolge l'intelletto degli uomini: il sangue pericardico, per gli uomini è il pensiero » (versi 372-374).



Per questo argomento lo Zeller aveva già dimostrato non esservi nella filosofia di Empedocle un posto per la ragione, intesa come qualche cosa di estraneo alle sei essenze di cui ho analizzato prima la natura. Ma pur rimanendo in questi limiti aveva posto tra sensazione e pensiero una differenza che egli faceva consistere in questo: che mentre con la semplice sensazione noi percepiamo i singoli elementi, in quanto siano in noi gli elementi, col pensiero percepiamo le mescolanze in quanto in noi gli elementi sono mescolati. Posto ciò era inevitabile che egli scoprisse una nuova contradizione, notando che se v'è questa differenza tra il pensare ed il sentire non v'è poi un'analoga differenza in tutto il sistema tra l'intellettuale ed il corporeo, mentre invece questa esiste, ma in un campo diverso.

Lo Chaignet invece, restando fedele alla tradizione di Aristotele, ricondusse l'interpretazione di questa dottrina ne' suoi veri termini, negando qualunque diversità tra sensazione e pensiero e riponendo il fondamento delle due funzioni alla più o meno perfetta mescolanza degli elementi. Quanto ho avuto occasione di dire circa al posto che il fuoco occupa in tutto il sistema come coefficiente della sensibilità, viene ora in buon punto a sostegno di questa opinione perchè appunto la percettibilità degli

elementi è data dal fuoco e perciò la prima forma di sensazione è già una primitiva mescolanza.

Sarebbe perciò superfluo che aggiungessi nuovi argomenti a quelli che i due illustri storici della filosofia e della psicologia greca hanno riunito a questo proposito.(1) Credo però che, specialmente per la psicologia, si debba andare molto guardinghi nell'esame delle dottrine di questi filosofi, nei quali non deve pretendersi di ritrovare le stesse nostre idee, espresse con determinazioni minute come quelle di cui si serve la scienza moderna. Nè d'altronde deve

(1) Oltre a tale questione generale, v'è ancora un complesso di importanti problemi circa la psicologia empedoclea, problemi che ora accenno e che è mia intenzione tentar di risolvere, quando potrò dedicarmi ad una esposizione più completa delle teorie del filosofo di Agrigento.

Tali problemi sono:

1° Ricercare il fondamento di quel dualismo psicologico di cui si trovano evidenti manifestazioni nei versi 107, 289, 335, 371.

2° Studiare la funzione psichica dei vari sensi, notando come sia quello della vista che è più frequentemente nominato come via della persuasione e come anzi in esso si riassumono tutti gli altri, come risulta dall'ὀπώπαμεν del verso 378.

3° Indagare se sia possibile ricostruire se non una teoria almeno l'abozzo di una teoria del piacere e del dolore, pensando alla Nestis *sorgente delle lagrime umane*, al verso 161 ed al *godono e soffrono* del verso 382.

4° Chiarire la dottrina psicologica degli effluvii e dell'eguale con l'eguale a cui si riferiscono certi sentimenti.

5° Ricercare se le varie parole che Empedocle riferisce al pensiero debbano ritenersi sempre usate per significare una medesima funzione o non possano ordinarsi in una razionale gradazione.

6° Indagare se possa ricostruirsi ed entro quali limiti, nel poema fisico, una dottrina della volontà.

ricercarsi in un filosofo greco del v secolo anche ciò che a quel tempo non poteva e non doveva imaginarsi, poichè si finisce per architettare barocche costruzioni ideali in cui manca quel riposo dell'intelletto che può provenire soltanto dalla considerazione di concezioni coerentemente formate ed organicamente coordinate. Non bisogna dimenticare che, come dice lo Chaignet, ci troviamo di fronte ad « essais encore informes et incomplets d'une philosophie qui à peine a conscience des problèmes qu'elle veut resoudre, et qui n'est pas en possession d'une méthode sure et réfléchie de recherche, de contrôle et de démonstration ».



Prima però di lasciare questo argomento, credo opportuno fare ancora alcune osservazioni, riguardo ad apparenti contraddizioni che si rinvengono nei versi e nelle dottrine empedoclee.

Anzitutto, confrontando i versi 206-210 ed il verso 374 risulta chiarita la teoria della sensazione e del pensiero. I versi 206-210 dicono: « La terra si trovò [ad essere] specialmente eguale a questi: ad Efaistos ed alla pioggia ed all'etere splendentissimo, ormeggiata nei porti coniugali di Cipris, in proporzione sia non molto minore, sia un poco maggiore, e da questi ebbe origine il sangue ed ogni altro genere di carne ». In questa composizione entrano due divinità e precisamente due divinità dinamiche. Deve quindi provenirne qualche cosa di superiore riguardo alle forze, qualche cosa che abbia una funzione sintetica. Infatti al verso 374 è detto: « Per gli uomini il sangue pericardico *è* il pensiero ». Non dice quindi che dal sangue pericardico proviene il pensiero ma che l'uno *è* altro. E questo prova anzi-

tutto che lo Zeller non aveva rettamente intesa la psicologia Empedoclea, ponendo la differenza cui ho accennato poichè tra questi versi 206–210 e 374 che ci spiegano la natura e la composizione del pensiero ed i versi 378–382 che dànno il fondamento generale della sensibilità, non solo negli uomini ma in tutte le cose, non v'è una differenza sostanziale ma solo di specificazioni. In secondo luogo questo raffronto prova come la gradazione posta dallo Chaignet tra sensazione e pensiero, consista appunto in ciò: che la prima si riferisce alle primitive mescolanze, ed in ciò l'uomo è alla pari con le cose, il secondo alle mescolanze superiori, quelle cioè in cui è intervenuta l'opera della divinità. Prova infine come Cipris ed Efaistos corrispondano a quanto dissi.



Potrebbe poi domandarsi come mai sia possibile negare l'esistenza della ragione, intesa nel senso detto più sopra, dal momento che nei versi di Empedocle si trovano tante espressioni che contengono questo concetto. Troviamo infatti μῆτις, πίστις, νοῦς, μάθη, πιστεῖν, νοεῖν, ἀθρεῖν, ecc. tutte parole che significano *mente*, *pensiero*, *intelletto*, *pensare*, *insegnamento*, ecc. Se dunque il poeta nominava queste facoltà non poteva disconoscerle. È questo uno degli argomenti dello Hollemberg(1) il quale, pur essendo dalla parte del torto, ha compiuto però un capolavoro di esegesi. Può risponderglisi infatti, che Empedocle dice chiaramente che non v'è nascita nè morte delle cose mortali, (versi 98–104) ma pure nomina spesso la φύσις e la ἀπόλειψις, la γένεσις e la θανάτοιο τελευτή. E pur rim-

(1) *Bibliografia*, II, 20.

proverando (nei versi 105–119) coloro che ritengono vi sia nascita e morte delle cose mortali, non vuol esser frainteso quando anch'egli si serve di queste parole, poichè al verso 112 dice: νόμῳ δ'ἐπίφημι καὶ αὐτός = *anch'io parlo secondo la consuetudine.* Può dunque darsi o che avesse esposto in qualche passo del poema che a noi non giunse, un'idea consimile riguardo alle espressioni usate per denominare la ragione, ma avrebbe in tal modo fatto un salto troppo brusco in una teoria poco accessibile e simpatica al popolo che egli sopratutto cercava di lusingare, oppure, ciò che è più probabile, che avesse dato il precetto una volta per tutte, e fidasse poi nella sufficiente chiarezza con cui questa parte della dottrina era esposta, tanto che, come emerge dai passi che ho citato, possiamo facilmente anche noi persuadercene, e non sentisse il bisogno di una negazione recisa ed assoluta.



Un'ultima osservazione riguarda un passo di Aristotele che tanto lo Zeller quanto lo Chaignet ritengono non possa accordarsi col rimanente della psicologia Empedoclea: « Coloro che hanno rivolto la loro attenzione sul fatto della conoscenza e della sensazione, per non separare le cose da conoscere e l'anima che le deve conoscere con una opposizione tale che renderebbe inesplicabile la conoscenza e la sensazione, coloro hanno sostenuto che l'anima è il principio delle cose. Gli uni hanno ammesso diversi principî, altri uno solo. È così che Empedocle ha composto l'anima di tutti gli elementi, e fatto di ciascuno di essi un'anima ». (1)

(1) *De anima,* I, 2, 6.

Intanto si noti che la parola ψυχή non si trova in Empedocle, poichè anche l'anima che trasmigra è chiamata δαίμων: perciò l'espressione Aristotelica si riferirà certamente a qualche cosa che Empedocle nomina diversamente e cioè alla φρόνησις. Ed Aristotele in questo passo espone un principio che noi possiamo ritrovare in Empedocle e che io ho fatto precedentemente notare.

L'esistenza sensibile degli elementi in sè è data dal fuoco. È perciò necessaria per tale esistenza una prima mescolanza per la quale il fuoco dia agli elementi la capacità di esser sentiti. Ma, come dissi, ogni mescolanza è un pensiero, una φρήν, epperò gli elementi, nell'esistenza reale, non solo sono animati, ma sono ciascuno un'anima e come tali, costituendo essi il fondamento dell'attività psicologica, sono capaci di esser sentiti. Lo Zeller dice: « Empedocle non ha detto che l'anima è un composto formato dagli elementi, ma solo che ciò che noi chiamiamo attività dell'anima, è il risultato della composizione del corpo ». Questo è verissimo, ed Aristotele lo sapeva bene, tanto è vero che aveva detto che per Empedocle αἰσθάνεσθαι = φρονεῖν ma, come per gli elementi s'era servito della parola στοιχεῖα, così in questo passo per servirsi di una parola usata nel linguaggio scientifico del suo tempo, disse che ogni elemento è una ψυχή, non intendendo con ciò di riconoscere che Empedocle accennasse ad un'anima in un senso Aristotelico.



Ma allora che cosa è la trasmigrazione delle anime di cui manifestamente Empedocle parla nel proemio al poema fisico e nel poema catartico? Che è quest'anima che rinasce nel volger del tempo nelle

infinite forme delle cose mortali e che è ad esse immedesimata? Che è quest'anima (θύμος) che è strappata dai corpi degli animali di cui l'uomo si ciba?

Coloro che dicono Empedocle un materialista, si arrestano perplessi di fronte a questa teoria; coloro che lo proclamano uno spiritualista vi si appoggiano più del necessario; quelli che lo dànno per eclettico la lasciano comodamente separata dalle teorie fisiche senza tentare di concordarla con queste; i più infine dicono che non si comprende questa mescolanza di dottrine e ricercano il motivo della loro coesistenza in discendenze scientifiche.

Io ritengo che la metempsicosi empedoclea sia tutt'altra cosa da quella pitagorica. La dimostrazione di questo concetto è data in gran parte dallo Schlager.(1) Aggiungo però un'osservazione: che cioè la metempsicosi empedoclea non è specializzata solo a certi determinati esseri, ma riguarda tutti gli esseri organici e giunge sino agli Dei. L'estensione di questa dottrina ci è data chiaramente dai frammenti che ad essa si riferiscono, e cioè dai versi 1-17, 29-35, 414-461, dai quali si può trarre una specie di storia di quest'anima.

Dal soggiorno degli Dei gli spiriti si dipartono e divengono le cose mortali (verso 414). Cominciano dalle cose più umili e dalle più lontane dalla perfezione e poi, a poco a poco, percorrendo i gravosi sentieri della vita (verso 8) ripassano per tutti gli elementi (versi 32-35) divengono arbusti, uccelli, pesci, fanciulli e giovinette (versi 11-12), lauri o leoni (versi 448, 449) finchè elevatisi sino ad essere profeti, poeti, medici o sovrani, s'innalzano sino agli Dei, liberi dal fato e non soggetti alla morte (versi 457-461).

(1) *Bibliografia,* II, 35.

Se in alcuno di questi stadî accada ad uno spirito di mangiare cibi proibiti, o di pronunciare un giuramento reso poi inefficace per l'oblio, lo spirito deve ricominciare il lungo pellegrinaggio per trentamila stagioni, in obbedienza alla furente discordia, per volere degli Dei, per fatto di necessità (versi 1-10). Perciò gli uomini debbono astenersi dal mangiare carni o fave, dal cogliere le foglie dei lauri, altrimenti non libereranno mai il cuore da angosciosi gemiti (verso 456).

Così e non altrimenti credo possano ordinarsi logicamente questi frammenti, nè diversamente interpretarsi i versi 1-10, nei quali Empedocle ci fa sapere che il suo spirito era già pervenuto alla sede dei beati, ma che cedendo alla tentazione accostò impuri cibi alle labbra, e tornò ad essere arbusto, pesce, uccello, fanciullo e giovinetta.



Della teoria della trasmigrazione delle anime non si parla che nel proemio al poema fisico e nel poema lustrale. Dunque nella filosofia di Empedocle v'è un distacco netto tra lo spirituale ed il corporeo, poichè nei frammenti del poema fisico il poeta non accenna mai ad un'anima intesa in questo senso, ma si attiene rigorosamente al programma che gli è segnato dal titolo, sì che egli per questa parte non fa che costruire una dottrina della conoscenza sensibile ed a gli esseri organici non attribuisce veri e propri sentimenti ma solo istinti. Ce ne persuadono i versi 328, 338-339, 368.

Ora una concezione così spietatamente materialistica ripugnava senza dubbio al temperamento di Empedocle il quale non è improbabile avesse speciali

motivi per far notare tra lo spirito e la materia un distacco che non consistesse solamente nella maggiore o minore perfezione delle composizioni e delle forme, per quanto vi entrassero talvolta gli Dei. La natura di questi motivi ci è rivelata dalla storia intiera della vita di Empedocle, e specialmente da quell'altissimo sentire di sè il quale, oltre che dai versi con cui s'inizia il poema lustrale, ci è anche provato da alcuni testi riportati dal Mullach a pag. 1 della sua introduzione.

Non è possibile trovare nei frammenti dei tre libri fisici, un solo accenno ad un'idea morale, come d'altronde nel poema catartico sembra che il poeta si sia dimenticato di aver sviscerata altrove la natura del mondo; le due opere si direbbero scritte da due diversi autori, tanto differiscono per lo stile e per la materia, se non si trovasse tra loro un punto di congiunzione in quel proemio che sembra una giustificazione delle due rivelazioni e che le riunisce nella persona del loro autore. Nel proemio infatti Empedocle si dà per uno spirito (δαίμων) e fa consistere il fondamento della sua conoscenza soprannaturale sia nella sua natura divina, sia nell'esperienza che l'anima sua ha avuto occasione di fare, divenendo nel volger del tempo, le cose mortali.

Il mondo, lasciato nella concezione che ne è data nel poema fisico, apparirebbe una semplice evoluzione materiale verso un punto supremo di perfezione, ma ne rimarrebbe cancellata l'impronta della personalità umana la quale, costretta entro così limitati confini, dovrebbe rassegnarsi ad un passivo e cieco fatalismo. E se d'altronde quella riforma morale che il poeta con altissima voce di poesia propugna nei καθαρμοί, rimanesse senza un corrispondente riscontro nella vita materiale, non sarebbe che un'empirica norma di vivere, sfornita di qualsiasi giustificazione.

Invece l'Agrigentino, col proemio, ha connesso tra loro le due concezioni, mostrando come ogni essere organico abbia un'anima di provenienza divina. Più tardi spiegherà come ogni essere organico abbia anche un pensiero, una ragione, proveniente dalla composizione delle essenze materiali che entrano a costituirlo.



Dal più semplice vegetale sino al più potente tiranno ogni essere organico dunque ha, oltre ad un pensiero, un'anima.

Se però non si deve strappare quest'anima e perciò è proibito di nutrirsi di carne e di fave, Empedocle contradirebbe a sè stesso non potendo sancire la proibizione di cibarsi di qualunque altro cibo organico, in cui è pure un'anima. Ma data la scala dell'evoluzione quale egli la concepisce, cioè dai vegetali inferiori ai lauri, dagli animali inferiori ai leoni, dai semplici mortali ai sovrani (versi 11-12, 448-449, 457-458) nei vegetali inferiori l'anima non ha percorso che un breve spazio del suo cammino e la parentela che intercede tra l'anima dei vegetali e quella dell'uomo che se ne ciba è così lontana che non può costituire un delitto lo strapparla dal suo involucro materiale. Invece le fave ed i lauri che rappresentano il più alto punto nella scala della perfezione vegetale, hanno un'anima già vicina a quella dell'uomo, epperò bisogna astenersi dal cibarsi dalle prime e dal coglier le foglie degli altri.

A torto poi, secondo me, si è creduto che nei versi 1-16 si accenni al mondo degli Dei, anzichè ad uno stadio della vita umana che con quello confina. Poichè non è possibile che il poeta nel verso immediatamente successivo a quello in cui ci ha

parlato di un decreto eterno degli Dei, suggellato dai più ampi giuramenti, ci dica che un Dio si è macchiato di una colpa ed avendo proferito un giuramento, lo ha posto in oblio. Vi sarebbe un contrasto troppo vivo tra due concetti troppo vicini tra loro, poichè non è facile immaginarsi un Dio che mangi carni o che spergiuri. Inoltre il τίς del verso 3 non può riferirsi al θεῶν del verso 1, poichè, a prescindere da considerazioni grammaticali, nel verso 3 si accenna a qualche cosa di soggetto ed inferiore agli Dei, e non agli Dei stessi, cioè al δαίμων del verso 5. Infine dovrebbe ammettersi la discordia comune alle divinità, ciò che vedemmo non esser possibile. La discordia è bensì collegata alla necessità ma qui interviene in un momento successivo a quello del distacco dello spirito dalla sede della beatitudine e cioè al momento in cui questo spirito diventa una cosa mortale.



Io ritengo adunque che il momento a cui si riferiscono i versi 1–16 sia appunto quella così detta età dell'oro di cui si ha la splendida descrizione ai versi 417–436, ma credo pure che in questi versi non ci troviamo di fronte ad una età dell'oro, ma ad un diverso ambiente e ad un altro momento.

Non è mia intenzione di estendermi ora a trattare delle analogie che corrono tra Empedocle ed Esiodo, poichè, avendone rintracciate molte, vorrei parlarne altrove. Ma noto che nel poema Esiodeo *Le opere ed i giorni* ai versi 159 e 168–173, dopo che il poeta ha distinto tre generi di nature divine, viene a parlare del quarto, il più vicino a gli uomini, anzi a quel che pare a gli uomini contemporaneo, mentre i precedenti sono già sciolti da legami cor-

porei, con queste parole: « Divina stirpe degli Eroi, che si chiamano semidei... Zeus padre Cronide li pose ad abitare all'estremo confine della terra, lungi dagl'immortali: regna per essi Cronos. Ed invero i felici eroi, con l'animo sgombro di cure abitano nelle isole dei beati presso l'Oceano profondamente vorticoso: il suolo ferace tre volte nell'anno porta per essi copiosi frutti dolci come il miele ».

Sarebbe ozioso far rilevare minutamente non solo quali analogie di forma vi siano tra questi versi ed i versi 1-16, 417-436 di Empedocle, a cominciare dalla coincidenza della parola θύμος, anima, nei due passi, ma anche in qual modo l'Agrigentino abbia voluto dare all'immagine Esiodea dell'isola dei beati una più grande precisione, una maggiore estensione ed una più plausibile verosimiglianza, collegando questa idea col suo sistema fisico ed etico, sostituendo quindi al regno di Cronos quello di Cipris ed introducendo un nuovo elemento, quello cioè di quell'uomo sapientissimo che quasi tutti ritengono sia Pitagora. E quando si rifletta che nei versi 1-16 Empedocle ci dice che vaga *lungi dai beati* (ἀπὸ μακάρων cfr. in Esiodo *le isole dei beati* μακάρων νῆσοι) e *lungi dagli Dei* (φυγὰς θεόθεν cfr. in Esiodo τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων *lungi dagl'immortali*) e che accenna in seguito alla sua divina vita anteriore, si comprende come nei versi 417-436 che descrivono questo stato di felicità, tutti i verbi siano all'imperfetto, non per indicare che si riferiscono ad un'antica e favolosa età dell'oro, comune a tutti i mortali, ma perchè invece questi versi ci dànno un ricordo personale del soggiorno del poeta in questo regno di felicità. Ciò che è confermato dalla quasi certezza che i versi 427-432 si riferiscano a Pitagora il quale non poteva, nella memoria dei contemporanei, esser considerato come un essere storicamente favoloso.



Ho fatto notare sin da quando parlai della necessità, come l'anima si diparta dalla sede dei beati in obbedienza *alla furente discordia* e divenga nel volger del tempo *le cose mortali.* Noto ora come i due ambienti dell'amicizia e della discordia non siano sufficienti, insieme con i due supremi principî della fortuna e della necessità, a determinare un principio di vitalità, poichè ci dànno solo le condizioni dell'esistenza e non le ragioni della vita. Queste ragioni, dirò meglio, questa causa della vita che si esplica nella combinazione delle forze e degli elementi è appunto l'anima, l'esistenza della quale è una necessità logica del sistema empedocleo, poichè la concezione materiale del mondo non mostra che un ambiente più o meno perfetto, in maggiore o minor grado sensibile, ma sfornito di un'attività cosciente. E questa è data dall'anima, la quale, nei passaggi attraverso alle cose mortali, dà loro la vita e vive essa stessa e si muove verso la sua purificazione totale, servendosi dei mezzi che la perfezione sempre maggiore delle parti degli esseri organici le fornisce gradatamente. Scopo dell'uomo è quello di purificare quanto più può l'anima, per renderla degna di risalire al soggiorno dei beati, e di indirizzare con l'impulso dell'anima la materia che ne forma l'esterno involucro al suo ideale perfezionamento, cioè alla divinità.

Così questi due ultimi fini dell'esistenza, collegati necessariamente tra loro, vengono ad unificarsi in un concetto solo, quello di un dovere morale che conduce alla perfetta felicità degli Dei. Il compimento di questo dovere spetta all'anima la quale, come ci mostrano i versi 1–10 è la manifestazione di un con-

senso divino alla esistenza cosciente delle cose, la quale si determina per l'accordo tra le divinità elementari e dinamiche, e le morali.

E riflettendo a quello che più sopra ho notato, che cioè nei due poemi di Empedocle la fisica è totalmente staccata dalla morale, ma vi si riunisce nel proemio, siccome il proemio è una giustificazione ed un'introduzione di tutta l'opera, possiamo affermare che Empedocle considera il mondo materiale come un mezzo per il quale l'anima raggiunge la perfezione. Quanto più perfettamente l'anima sa servirsi, per mezzo della conoscenza, della materia che la involve e la circonda, tanto più facilmente ascende alla sede dei beati, e le frequenti esortazioni che il poeta fa a Pausania nel corso del poema fisico, ci fanno pensare a quel precetto profondo e vago nello stesso tempo, a quel *conosci te stesso* che sembra comprenda e riassuma tutta l'etica precedente.

V.

GLI DEI - LA TEOLOGIA

Non resta così che a collegare tutto il sistema di Empedocle, quale risulta dall'organizzazione che ne ho esposta, con l'opinione che egli professa intorno alla Divinità.

Debbo notare in primo luogo che non mi sembrano molto giustificate le ipotesi che il Mullach avanza circa i quattro generi di Dei che si riscontrerebbero nella teologia Empedoclea, poichè questa coordinazione pare sia architettata su di un sistema prestabilito, con il quale le idee di Empedocle vogliano per forza farsi coincidere. Se, in genere, non appare che il poeta si sia distaccato di molto da certe forme della religione che correva al suo tempo, risulta però che egli volle mutare la sostanza delle divinità e presentare di esse un'interpretazione razionalistica che le rendesse conformi al suo sistema fisico ed al suo sistema morale. Io credo allora che sia necessario, tenuti presenti i caratteri delle tre parti dell'opera dell'Agrigentino, cercare di investigare quali siano le divinità che si rinvengono nel poema lustrale, quali nel poema fisico, quali nel proemio, e su questa base, tentare di ricostruire la concezione teologica.

Appena sessantacinque versi del poema lustrale son giunti sino a noi, nè valgono a chiarirci gran fatto la natura di queste divinità. Sappiamo solo che nella sede dei beati non regnano nè Ares, nè Cidoino (il grido di guerra), nè Zeus, nè Poseidone,

ma Cipris, e che le anime purificate s'innalzano a gli Dei insigni per onori, liberi da pene mortali, non soggetti nè al fato nè alla morte. Da questi accenni, quanto dei rapporti tra la Divinità e l'anima poteva trarsi ho già detto prima. V'è solo un'osservazione importante da fare. Ed è che mentre, sia nel poema fisico sia nel lustrale gli Dei sono τιμῆσι φεριστοί = *insigni per onori*, nel primo sono δολιχαίωνες = *longevi* (verso 131, e verso 141), nel secondo invece ἀθανάτοι = *immortali* (verso 460). Vedremo tra poco il perchè di queste due diverse denominazioni: passiamo intanto al poema fisico.

Nei versi 385–386 il filosofo con una frase di prammatica poetica, si rivolge alla Musa, chiedendole di venire in suo aiuto mentre rivela « sante parole riguardo ai beati Dei ». Il Mullach ritenendo che in questo III libro si trattasse della natura di Dio, sotto la denominazione: *Dal terzo dei libri fisici*, ha riunito, oltre a questo, solamente gli altri due versi 387–388 che ai precedenti potrebbero ricongiungersi abbastanza bene, ed il brano a cui (a pag. 111) ho creduto poter porre come soggetto la fortuna, e che egli riferisce a Dio. Ma nella dissertazione *De Empedocle* (pag. XVIII) egli congiunge con la teoria della migrazione delle anime il seguente passo di Sesto Empirico: « I discepoli di Pitagora e di Empedocle e la maggioranza degl'Italici, dicono che non solo noi abbiamo tra noi e gli Dei una certa comunanza, ma anche con le irragionevoli tra le cose animate, e che domina un solo spirito che penetra per tutto il cosmo come un'anima che parifica noi a quelle ». (1) Ora in questo passo, pur con una evidente inesattezza di ricordi, in tesi generale, si allude a quel frammento che al Mullach sembrò poter riferire a Dio, a me alla

(1) *Adv. Math.* IX, 127.

fortuna. Si comprende perciò come dalla confusione di questi concetti, dalla quale lo Zeller non si è distaccato, sia derivata l'affermazione che la teologia di Empedocle non si congiunga con ragionevoli legami alle sue dottrine fisiche, e tutto il nodo della questione sta appunto nell'attribuzione di questo frammento.

Posto dunque che quei versi si riferiscano alla fortuna riassumo in breve i concetti esposti intorno alle divinità del poema fisico in tutta la trattazione fatta sin qui.

Gli elementi dal primitivo momento del loro apparire sino alla fine del mondo passano per infiniti stadi, per una continua mescolanza e per una proporzione sempre variata, prima dal regno assoluto della discordia, allo sfero. Lo sfero non è l'ὁ θεός del passo di Aristotele (pag. 133), ma l'attribuzione di θεός che gli è data al verso 180 non esorbita dalla considerazione di una perfezione materiale, ed è più usata in senso metaforico che in senso proprio. In questo primo periodo si ha in certo modo un predominio della discordia; nel secondo periodo che incomincia con la scomposizione dello sfero, è l'amicizia che a poco a poco guadagna terreno, imprimendo forme sempre più perfette e disponendo proporzioni sempre più equilibrate, sino a che la discordia è respinta ai confini del cerchio. L'amicizia rimanendo allora sola a signoreggiare compie la suprema opera sua e mescola e proporziona gli elementi tra loro nella loro forma più eletta. In questo ultimo stadio esistono ancora, riunite nella divinità, nell'ambiente divino, nell'ὁ θεός, tutte le cose che vissero nel tempo precedente, ma si son formate nuovamente quattro grandi unità non più semplici come quelle che si avevano nell'imperio della discordia, ma perfettamente complesse ed organizzate: « Quattro sono le

radici di tutte le cose: Zeus, Era, Nestis, Aidoneus; riunitesi queste, la discordia rimase ai confini del cerchio ».



Questo passo (versi 159-162) confrontato con quello simile (versi 59-61) che si rinviene nel proemio, postovi dal Mullach, ne differisce notevolmente per il fatto che quando il poeta nomina le forme sensibili degli elementi, indirizzandosi a Pausania dice solamente ἄκουε, *ascolta*, rivolgendosi così alla composizione materiale del suo uditore, la quale può comprendere queste forme sensibili che non esorbitano dai confini della conoscenza umana. Ma nel frammento in cui sono nominate le divinità elementari, troviamo non il maestro, ma il profeta, l'iniziato, che afferma, che rivela, che impone. Quattro *sono*, egli dice, ἔασι, le radici di tutte le cose, e forse intendeva dire: quegli Dei che tu, o Pausania, adoravi sino ad ora come lontani da noi e forniti di un'influenza casuale ed esterna al nostro mondo, quegli Dei che tu concepivi solamente come uomini immensamente potenti ed eterni, quegli Dei sono qualche cosa di diverso e di più di questo: essi sono tutte le cose che ti circondano, sono le impressioni che giungono ai tuoi sensi, sono le composizioni che si armonizzano con la tua, sono infine le idee informatrici di tutte le cose che hanno un'esistenza sensibile e nello stesso tempo sono le cose stesse.

Gli Dei sono l'idea degli elementi ed Afrodite quella della forza intesa nella sua funzione più alta. Tutte queste divinità sono sempre presenti in ogni momento dell'evoluzione del cosmo, informatrici di manifestazioni che si risentono di ciascuna di esse in modo speciale, in quanto ciascuno degli elementi è

un Dio in potenza. Si ha quindi una scissione della natura divina: la parte materiale, sotto forma di elementi, fa parte del cosmo, subordinata ad una spiritualità divina che le corrisponde e che la segue, sempre più da vicino, sino a riunirvisi. Quando anche la forza, spogliata delle altre impure aggregazioni dinamiche, sarà una divinità, cioè Afrodite, allora il materiale si unirà allo spirituale e ne conseguirà una perfetta mescolanza, si produrranno le supreme composizioni, cioè le divinità.

Sotto questa luce Empedocle non può non apparirci decisamente panteista.



Che queste divinità del poema fisico non siano che mescolanze è provato da diversi luoghi sufficientemente chiari.

Dopo aver enumerato gli elementi e le forze, il poeta dice ai versi 128–131: « Da queste [sono] quante cose furono, quante sono e quante saranno poi, alberi... uomini... ecc. ed anche gli Dei longevi insigni per onori ». Ripensando alla circostanza che nei frammenti del poema fisico non troviamo nominate altre divinità che la dinamica e le elementari, questo verso non può riferirsi che a queste; esse sono qui nominate alla pari con tutte le altre cose, e siccome il verso 128 che contiene le tre determinazioni temporali del passato, del presente e del futuro, precede un'enumerazione in cui si nominano i progressivi stadi della perfezione organica, il futuro deve necessariamente riferirsi agli Dei.

Un verso identico si trova nella più volte citata similitudine dei pittori dei versi 134–144. I pittori, mescolati i colori, compiono figurazioni « somiglianti

a tutte le cose creando alberi, uomini, donne ecc. ed anche a gli Dei longevi insigni per onori ». Si conferma così il pensiero che gli Dei si compongano delle stesse essenze che compongono tutte le cose. Ma può dedursi da questo passo un'altra importantissima conseguenza. E cioè che nella sua teologia Empedocle non volle ribellarsi alla concezione antropomorfica degli Dei, che correva ai suoi tempi: gli Dei conservano le imagini sotto cui il popolo le raffigura, solo ne son mutate la funzione e la natura.

Infine un'altra prova, indiretta questa, che gli Dei siano mescolanze, e possano pensarsi come tali è data da quei due splendidi versi 387-388 che sembrano riassumere l'essenza di un'opera altissima: « Felice colui che conseguì la grandezza delle menti divine, misero chi si lusinga in un'oscura credenza intorno agli Dei ». Ora la mente, come si è visto, è composizione di elementi e di forze, poichè in questo consiste il fondamento dell'attività psicologica. Sì che, pedestremente, il significato di questi due versi è all'incirca questo: Felice colui che ha una così perfetta composizione di elementi da poter comprendere la natura degli Dei; misero chi per la povertà delle proprie risorse, segue le credenze superstiziose e comuni.

Si spiega adunque perchè le Divinità fisiche siano solo longeve, le morali eterne. L'anima non subisce mescolanze ma solo purificazioni, gli elementi invece, Dei in potenza come ho detto, hanno in questo senso un'esistenza limitata a quella del mondo. Muore quindi in essi solo la forma cosmica, ma perdura la essenza divina: in questo modo sono ad un tempo eterni e peribili. Poichè Empedocle nomina la nascita e la morte, mentre non crede al verificarsi di questi due fatti, ma soggiunge: « anch'io parlo secondo la consuetudine » (verso 112). E questa morte che si risolve nella spiritualizzazione (do a questa parola solo

un valore formale) della materia, ha in questo momento la sua suprema manifestazione.



Le divinità morali sono adunque eterne, come dice il poeta. Per comprenderle dobbiamo ricercarle nel proemio, poichè il poema lustrale non ci ha dato sufficienti elementi.

Nei versi 21-28 troviamo una lunga enumerazione di divinità; non sono divinità altissime come le altre, ma solamente fati. Infatti Plutarco che ci dà i primi quattro di questi versi dice: « [Come dice Empedocle] duplici fati e spiriti prendono e guidano ciascuno di noi in sul nascere » [1] e riporta poi i versi. Non abbiamo dunque in questo luogo la considerazione di vere divinità, ma di essenze divine di genere inferiore che io sarei tentato a credere abbiano un' esistenza occasionata dall' esistenza del mondo. I loro nomi infatti, come quelli delle due forze, hanno significati evidenti, ed esse si trovano raggruppate due a due in contatto tra loro, ma si riferiscono tutte a contingenze umane che non hanno attinenza con la materia di cui gli uomini si compongono, a fenomeni morali, direi quasi a stati d'animo. Siccome tutto il passo di cui questa enumerazione fa parte tende a descrivere il dolore dello spirito che è ricondotto nella triste sede della terra, evidentemente esse non si trovano nella sede dei beati e tanto meno possiamo supporre che debbano trovarsi tra gli Dei. Posto ciò, siccome Empedocle distingue l'anima, di provenienza divina, dal corpo, di destinazione divina, e dice che gli Dei che informano la materia sono

(1) *De an. tranq.*, p. 474.

longevi, quelli a cui l'anima ritorna, immortali; come ha distinto una doppia natura degli Dei della materia, così in questi versi possiamo vedere una parte della distinzione di una doppia natura degli Dei dell'anima, e cioè raggruppate in queste denominazioni le varie forme dell'attività consciente, quali si manifestano nel pellegrinaggio dell'anima nel mondo.

Che egli concepisse una vita dell'anima, analoga a quella della materia, cioè sbalestrata continuamente tra gl'influssi di due cosidette forze contrarie sarebbe arrischiato il supporlo. Ma l'anima segue però una via molto simile a quella della materia, poichè, in tutta la sua evoluzione, essa da uno stato d'inferiorità ascende fino a gli Dei.

Per gli stati della materia, bastavano tre elementi per determinare ogni gradazione, cioè l'aria per lo stato aereo, l'acqua per il liquido, la terra per il solido. Del fuoco il filosofo si era servito per le qualità della densità e della luce; a ciascuna di tutte queste manifestazioni corrispondeva una divinità, ed anche la forza, la materia dinamica, aveva la sua. Gli stati dell'animo, come infinitamente più variabili, non potevano essere caratterizzati da altrettante divinità, epperò egli vi prepose solamente dei fati, divinità minori che dovevano esser subordinate ad altre alle quali l'anima si ricongiunge direttamente, quando ha compiuto la purificazione.

Ora le anime purificate, come emerge dai versi 457-461, sono quelle dei profeti, dei poeti, dei medici e dei sovrani, sì che non è forse imprudente il supporre che queste anime si ricongiungano nell'intenzione del poeta, alle divinità più affini (come per esempio ad Apollo, ad Asclepio ecc.) della credenza popolare, le quali avrebbero così un'esistenza pari a quella delle divinità elementari e dinamiche. Forse nel poema lustrale egli nominava le divinità a cui

accenna nei versi che ho ricordato, ma siccome queste caratteristiche non si distaccavano, in apparenza al meno, da quelle che la religione comune attribuiva a tali divinità, è lecito supporre che i compilatori ed i comentatori a cui dobbiamo appunto quei frammenti in cui maggiormente si dimostra l'originalità del pensatore, non trovassero nel poema lustrale nessun passo degno di nota speciale, tanto più quando si pensi che, data questa considerazione comune di tali Dei, tutta la poesia teologica, ed orfica specialmente, era una miniera ricchissima di citazioni.

E, per concludere, ritengo che gli Dei dei versi 1-3 siano appunto tutti gli Dei eterni, cioè gli elementari ed i morali, il cui sinedrio ha emesso l'eterno decreto suggellato da sacrosanti giuramenti. Poichè l'effetto di quel decreto è duplice: un'anima rientra nella vita del mondo, abbandonando la sede dei beati, un corpo mortale entra nel divenire e passa dall'uno all'altro dei gravosi sentieri della vita. Dunque si ha un effetto morale ed uno materiale; per il verificarsi di questo occorre il consenso delle divinità corrispondenti alle parti materiali del cosmo, l'altro invece si produce per volere di altre divinità, che alle prime sono riunite, e queste non possono esser le stesse che produssero l'effetto materiale: quindi al consenso divino debbono partecipare anche supreme essenze preposte alla vita dell'anima.

VI.

CONCLUSIONE

Quando impresi a scrivere su Empedocle, quando cioè ebbi condotto a termine la preparazione de' miei materiali, venni nel convincimento che fosse necessario che nel mio spirito avvenisse una separazione assoluta tra la facoltà che doveva immedesimarsi del pensiero dell'oscuro poeta, per riconstruirlo e riordinarlo organicamente, e quella che conservava la reminiscenza, repulsiva o simpatica, di quanto altri interpreti ne avevano inteso. Poichè nel corso delle mie letture, molto spesso avevo dovuto frenare quell'impulso polemico che quasi per un segreto istinto sentivo mi spingeva a contradire deduzioni che mi parevano inarmoniche, altre volte invece provavo, non so come, un'ingiustificabile impressione di soddisfazione, di fronte ad interpretazioni che mi apparivano più conformi al mio modo di pensare, come se una vaga affinità di temperamento mi congiungesse a queste construzioni ideali. Ma giunto al momento in cui da questa elaborazione dovevo trarre il mio pensiero, tentai di concentrarmi in me stesso per riflettere, con l'indipendenza più assoluta del mio giudizio, a tutti i risultati a cui altre menti, altri giudizi, altri preconcetti erano arrivati e ponderarne l'estensione ed il valore. Questo esame che feci con l'obiettività più sincera, mi condusse ad una conclusione che la mia inesperienza non poteva prevedere. Mi parve cioè che, dopo quanto avevo letto, non una sola verità

potesse affermarsi su l'argomento che io volevo trattare, poichè poteva affermarsi qualunque verità al riguardo, ed il potere delle parole era capace di produrre qualunque illusione dell'intelletto.

Questa conclusione era cosi sconfortante che giunsi persino a deplorare di non aver imposto al mio pensiero una linea preordinata di condotta che mi fossi prefisso di difendere con tutte le armi logiche che avevo a mia disposizione, e credetti che ormai non mi restasse che rinunciare alle speranze, forse troppo audaci che avevo concepito in principio su l'effetto della mia opera di preparazione. Pure, in questa passata di scetticismo trovai ancora in me un germe che poteva esser fecondo, nella constatazione stessa del mio stato interiore. Ed insistendovi con la cautela più misurata di cui mi sentivo capace, mi sembrò che il filosofo misterioso ed enigmatico si avvicinasse di più a me, e che distaccandosi da tutte le luci sotto le quali avevo sino a quel punto dovuto considerarlo, entrasse in una mezza oscurità in cui, sebbene indistinto e confuso, io non vedevo che lui.

Non ero più in tempo per riconstituire in me un ambiente che mi permettesse di udirlo come se gli fossi in conspetto. Nè forse questo può da noi conseguirsi. Poichè non v'è altro, io credo, come il *miracolo greco*, come lo studio di quel secolo in cui parve che tutto potesse e sapesse vestirsi di grazia, che induca nell'anima una più singolare meraviglia insieme con una più triste nostalgia di una vita lontana, chiusa per sempre, di una bellezza alla cui totale resurrezione siamo ormai inetti, di un mondo spirituale per noi inaccessibile, direi quasi di facoltà sensitive che siano atrofizzate ed estinte nella nostra stirpe.

Mi sforzai adunque di separare in me quanto sin allora avevo appreso da ciò che dovevo dire, lasciando che la memoria rimanesse testimone di quel tanto

che con le mie sole forze riescivo a concepire. Incerto nei primi passi, acquistai in seguito una sicurezza sempre più fondata nel raggruppare idee simili od eguali, e con tutte le forze della mia conscienza mi staccai dalle influenze anteriori per concentrarmi in un esame diretto, più sereno e spassionato.

Quanto ho esposto sin qui è il risultato di questo esame, risultato che apparirà forse arido, ma che io volli fosse tale, temendo di trascendere a fantasie infondate. È per questo che per quanto mi fu possibile, rifuggii dal contradire tutti coloro che non avevano pensato come me e che non ho mai accennato a nessuno dei legami per cui Empedocle si congiunge alla filosofia che lo precedette ed a quella che gli fu coeva, a nessuno dei germi che nell'opera di lui si rinvengono di sistemi, di concezioni, di figure posteriori ed anche molto lontane da lui e dai suoi tempi.

Poichè, anche se avessi avuto le forze, avrei potuto per questa parte spaziare dal Pleroma, sino a Carlo Darwin, da Scoto Erigene sino ad Arturo Schopenhauer, da Leonardo da Vinci sino al terribile profeta che ha pronunciato la parola di Zarathustra. E tutto ciò sarebbe stato per lo meno imprudente.



Poichè nella filosofia di Empedocle non può trovarsi deciso, sicuro e sensibilmente espresso un principio fondamentale che come fu l'acqua per Talete, il numero per Pitagora, il fuoco per Eraclito, il νοῦς per Anassagora, dia un termine a tutte le cose, una causa unica a tutte le manifestazioni. Non consta che l'Agrigentino avesse detto che tutto può ricondursi ad un solo principio, ma effettivamente una sua di-

rezione in questo senso risulta da tutta l'opera sua. Poichè v'è una tale personalità ed una tale unità ne' suoi poemi che noi non possiamo non vedere in lui uno spirito profondamente convinto e rigorosamente logico. Un eclettico non sarebbe stato così aggressivo, come egli ci si dimostra in parecchi luoghi e non avrebbe qualificato di stolti e di corti di mente coloro che concepivano il mondo ed i suoi fenomeni in modo diverso dal suo. E d'altra parte se all'Agrigentino fosse mancata una linea direttiva, un filo conduttore di tutto il suo sistema, non avrebbe potuto, nell'osservazione della natura, ricondurre tutto, perfino il pensiero, alla composizione di sei essenze primordiali. Ma se questo principio è inespresso, serpeggia però in tutto il sistema e salta a gli occhi ad ogni passo.

Non v'è infatti manifestazione, forza, ambiente, che, in una direzione o in un'altra, non trovi un riscontro in una manifestazione, una forza, un ambiente assolutamente diversi. Nell'essere entrano sempre due principii, tre elementi stanno di fronte al quarto; tutti si contrappongono alle forze, queste sono tra loro eguali e contrarie; da questi due gruppi si producono le cose in due modi, per forma e per proporzione, parole queste corrispondenti ad altri due principî che nei primi due si esplicano e si integrano; vi sono elementi e forze materiali, elementi e forze ideali, vi sono corpi e vi sono anime, vi sono Dei elementari e Dei spirituali. Infine non è una voluta simmetria che io deduca da arbitrarie disposizioni di concetti, ma realmente questo duplicismo é generale e sistematico in tutta la concezione empedoclea, al punto che in certe parti di esso appare persino introdotto a forza e perciò impreveduto.

Ecco come, secondo quanto ho premesso per l'intelligenza della mia esposizione, il construtto che si

fonda sul μέν e sul δέ assurge nel sistema di Empedocle a dignità di principio fondamentale; tutta la simmetria sembra copmendiata in queste parole: duplice è la nascita delle cose mortali, duplice la morte. E quando manchi una delle parti di questo duplicismo, non siamo più nel dominio del sensibile, ma sembra quasi che ci troviamo inun campo ipotetico, di fronte ad un presupposto logico da cui non si può prescindere, come accade per il regno della discordia, oppure in un regno sopranaturale a cui non si giunge con le comuni energie della mente umana, come avviene per il dominio dell'amicizia. Ed anche in questi due momenti si rinviene lo tendenza ad un principio di dualismo, nella contrapposizione di una idea della forza ad una idea della materia.



La diversità delle opinioni dei filosofi che lo avevano preceduto aveva mostrato ad Empedocle come fosse possibile spiegare tutto con i più svariati principî, presi uno alla volta. In questo antecedente potremmo trovare in lui i germi della sofistica ai quali ho già accennato. Poichè l'Agrigentino non poteva non aver constatato, di fronte a tanti sistemi che riconducevano tutto ad una sola essenza prima, come per questa via i suoi predecessori fossero tutti riesciti a dare un'apparenza di verità alle loro concezioni razionalistiche. Non guidando una sola idea che a construzioni o forzate, ed allora solo apparentemente vere, o unilaterali, ed allora incomplete, egli imaginò, a me sembra, che una simmetria d'idee potesse dar luogo ad una sola idea complessa e duplice nello stesso tempo, la quale facilitasse le deduzioni e chiarisse le differenze.

« Gli antichi poeti teologici, gli Orfici, Esiodo, Museo, avevano isolato la considerazione dei fenomeni e

delle forme della natura ed avevano su di essa richiamato l'attenzione degli uomini, interpretandole come manifestazioni dirette della divinità. Essi avevano in certo modo ridotto a categorie poetiche gli elementi e le forze, senza che l'ombra di un pensiero scientifico turbasse l'ingenua serenità della loro fede, ed avevano fatto un dogma della constatazione del mondo circonstante, senza che mai l'idea di sviscerarne la natura avesse intralciato il placido formarsi di quell'aggraziato e semplice corpo di credenze.

Talete di Mileto volle per il primo construire una concezione filosofica della natura e, mi si passi la espressione, guardar dentro alla materia, della quale sin'allora non si erano considerate che le apparenze esteriori, ed insegnò che tutto deriva dall'acqua. Quasi subito, sia per spirito di contradizione, sia pure per una diversa convinzione, un altro Milesio, Anassimandro, faceva consistere la materia primitiva (ἀρχή) in un ἄπειρον μῖγμα mescolanza infinita, da cui per separazione avevano nascimento i corpi particolari. Un po' più tardi Anassimene, anch'egli di Mileto, ponendo come principio delle cose l'aria, fissava in altro modo il processo per cui dalla materia primitiva nascono le cose. La scuola Ionica adunque, rappresentata da questi tre pensatori, si proponeva la spiegazione dei fenomeni naturali per mezzo di una materia qualitativamente determinata; quasi contemporaneamente la Pitagorica (in tutto il suo sviluppo) faceva consistere nei numeri l'essenza delle cose e ne poneva il fondamento in una relazione quantitativa, mentre la scuola Eleatica di Senofane, Parmenide, Zenone e Melisso, rivelava nuovi indirizzi nello studio della natura, cercando di determinarne un substrato permanente nell'Essere. Questo concetto doveva esser perfezionato ancora da Eraclito, da Democrito e da Anassagora, i quali dovevano attribuire nuove forze

e nuove qualità all'Essere, simboleggiandolo o facendolo consistere il primo nel fuoco, il secondo negli atomi, il terzo nel νοῦς.

È a questo punto dello sviluppo del pensiero greco che giova considerare la figura di Empedocle che io mi sforzo di scagionare in questo mio studio dalla non eccessivamente simpatica e per molti riguardi inesatta qualifica di filosofo eclettico, cercando di rintracciare nei dettati del suo insegnamento un principio suo personale che coordini i principî dei predecessori e dei contemporanei da cui aveva tratto partito per la sua originale e complessa concezione della natura.

Discepolo di Empedocle è Gorgia: ed appunto in questo momento dell'attività più feconda dell'indagine filosofica greca noi osserviamo il sorgere della Sofistica. Da Talete ad Anassagora tutte le scuole filosofiche della Grecia avevano non solo tentato di trovare, ma dato effettivamente una sicura spiegazione del fondamento della natura: ognuno aveva saputo portare gli argomenti più lusinghieri a sostegno della propria tesi e, non essendo così sviluppato come fu più tardi il metodo polemico, si può dire che ogni scuola rappresentasse un indirizzo a sè, e che di per sè ognuna conducesse ad una conclusione accettabile. Chi, senza preconcetti, avesse potuto studiare tutte le teorie che correvano a quel tempo su la filosofia naturale, se avesse voluto assimilarsene una, non avrebbe avuto che l'imbarazzo della scelta e forse si sarebbe sentito attirare verso le più recenti, solo perchè più complesse, in quanto abbracciavano un numero maggiore di fenomeni, ma non perchè fossero più poderose per valore logico.

Ma se tutti, nelle conseguenze a cui giungevano, avevano ragione, esisteva dunque veramente una realtà di cui potesse darsi un giudizio sicuro? O non

era tutto un'illusione dei sensi, un mero giuoco di ombre, una mutazione continua d'imagini e d'impressioni soggettive? In meno di un secolo e mezzo, venti uomini di genio, ammirevoli per la profondità dell'intuito e per la volontà indomita di superare il mistero dell'esistenza, avevano consacrato le forze del loro intelletto alla soluzione del problema e ciascuno v'era giunto su vie, per metodi e con intenti diversi; esisteva dunque in sè questo problema di cui potevano darsi tante e tutte soddisfacenti soluzioni?

Quando si pensi che già Eraclito aveva parlato di un flusso perpetuo, che Anassagora aveva, con la determinazione del νοῦς, condotto la questione su un più ristretto campo subiettivo, che Empedocle infine, su di un duplicismo di forze e di elementi, aveva, come tentai di dimostrare, fatto consistere l'esistenza delle cose, e quando si consideri che, specialmente nel v secolo, in Grecia aveva preso immenso sviluppo il concetto dell'individualità umana e della distinzione della personalità superiore dalle altre, vien da sè che *dovesse* formarsi uno scetticismo consciente, il quale, rinunciando all'aiuto della mente per la determinazione della realtà, proclamasse il più subiettivo ed il più perfetto principio d'incredulità, il più orgoglioso e libero assioma individualista: l'uomo è la misura di tutte le cose ». (1)

E per il primo Empedocle fece consistere, a me sembra, il fondamento di tutto il suo sistema di filosofia naturale in un principio logico, anzichè in un principio fisico, come avevano fatto i suoi predecessori, ciò che è tanto più singolare, in quanto nello

(1) Cfr. il mio studio: *Il sorgere della sofistica nella vita e nel pensiero greco del V secolo,* in « Rassegna nazionale », del 16 luglio 1904.

spirito di Empedocle, da vari indizi e biografici e letterari, appaiono esser stati in maggiore e più organico numero i fattori di cultura e di osservazione pratica, che non quelli strettamente filosofici. Ciò che, data l'indole intima e formativa del ragionamento teoretico di quel tempo, non dovrebbe far meraviglia, mentre tale sentimento è prodotto in noi, considerando la figura di Empedocle sotto la luce a cui ho creduto pòterla far apparire, quando si voglia accettare la conclusione a cui son giunto.

Empedocle è filosofo di transizione. Mentre nella sua dottrina si scorgono tutte le direzioni ed i metodi delle filosofie che l'hanno preceduto, vi si trovano però anche i germi di quelle che lo seguiranno. E dico filosofie, intendendo dire dottrine complesse, non, come si è sempre creduto, accettando la sentenza che l'opera di Empedocle sia rispetto ai predecessori solo un riassunto, rispetto ai derivati ed ai successori solo una raccolta di materiali preziosi, ma senza coordinato fine filosofico. Sotto questo aspetto Empedocle è figura capitale nella storia della filosofia greca, poichè segna, secondo me, l'ultima tappa della storia del pensiero greco, da Talete in poi, prima di giungere al sistema di Platone, collocandosi come fulcro tra i metodi precedenti ed i nuovi.

Infatti il suo principio fondamentale a me sembra possa farsi consistere appunto nel contrasto e nell'accordo delle parti della natura, nel duplicismo quindi (non dico nel dualismo per non ingenerare confusioni) e nell'equilibrio. Si può dire che non vi sia verso de' suoi frammenti, che nella sua forma ideale e grammaticale non presenti questa idea di simmetria, generatrice di tutte le cose. Ed è in questo, senza dubbio, che egli vide l'anima universa, in un modo per ciò, e non in un elemento principe, come era accaduto nei sistemi degli altri presocra-

tici. « I suoi frammenti si presterebbero ad ogni interpretazione: potrebbe trovarvisi la teologia degli Orfici, l'acqua di Talete, l'indefinito di Anassimandro, l'aria di Anassimene, il divenire degli Eleati, i numeri e la metempsicosi dei Pitagorici, il fuoco e la presunzione di Eraclito, l'intelligenza-forza e le omeomerie di Anassagora, gli effluvii, il pieno e il vuoto e gli atomi di Democrito. Ciò che ha fatto sì che a torto si sia voluto fare di Empedocle un eclettico, poichè tutto ciò è nel suo poema coordinato su la base di un solo principio, quello dell'armonia, della simmetria, dell'equilibrio, in un principio quindi astratto ». (1)

Di cui un accenno potrebbe già trovarsi in un pensatore che visse, a quanto pare, nel periodo precedente a quello in cui Empedocle fiorì (495–435) ed è costui Eraclito (540?–475?) il quale in vari de'suoi frammenti accenna a questa idea, ma forse più in un senso morale e poetico che in un senso strettamente filosofico ed universale. Quando Eraclito dice che tutto ha luogo per armonia e per contrasto come per la lira e per l'arco, (2) il principio fondamentale di Empedocle è già posto: spetta all'Agrigentino di svolgerlo e di applicarlo. E questa constatazione è, a veder mio, assai importante, poichè, nella genealogia del pensiero greco (3) permette, alla metà del v secolo, di distinguere già due correnti, l'una ancora congiunta alla tradizione naturalistica, con la

(1) Cfr. il mio studio snl *Monismo greco* in « Italia moderna » del 1° ottobre 1904.

(2) Οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης. HIPPOL., *refut.*, IX, 9; DIELS, framm. 51.

(3) Cfr. WADDINGTON. *La philosophie ancienne et la critique historique*, Paris 1904, chap. III, p. 49–100.

scuola degli Eleati e Democrito, l'altra, scuola nuova fondata su l'applicazione di un principio teoretico più che su quella di un principio fisico, che, prendendo le prime mosse incerte da Eraclito, per Empedocle e Anassagora, come azione, e per i sofisti come reazione, conduce allo sviluppo rigoglioso della filosofia dei grandi sistemi. L'Agrigentino per il primo costruì un sistema filosofico che, fondato su di una filosofia naturale, tentava l'espressione di un principio teoretico.

Così Empedocle resisteva a quella tenue corrente sofistica che cominciava a farsi strada allora nel pensiero greco e nello stesso tempo, per il primo dava, del mondo una visione completa, razionale e totalmente nuova, imaginandolo oscillante tra due principî estremi, contenuto da essi e di essi contenente.

In questo modo preparava il fecondo terreno da cui dovevano sorgere i due grandi sistemi filosofici dell'antichità, creati da due uomini di genio più alto, più sicuro, più penetrante: Platone ed Aristotele.

INDICE

DELLO STESSO AUTORE

Dello stile di Protagora, in « Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei », vol. XII, fasc. 3°, pag. 103-121.

Le opere di Protagora, in « Rivista di filologia e d'istruzione classica », fasc. IV, del 1903, pag. 558-595.

Le partizioni del ΛΟΓΟΣ fatte da Protagora, in « Bollettino di filologia classica », anno X, pag. 83-88.

Il sorgere della Sofistica, ecc., in « Rassegna Nazionale », del 16 luglio 1904, pag. 275-293.

Il radio e il monismo greco, in « Italia moderna », del 1° ottobre 1904, pag. 1027-1035.

Recensioni, su la « Rivista » e sul « Bollettino di filologia classica ».

Primavera ellenica, sul « Piemonte », del 26 settembre 1903.

Le traduzioni italiane dei poeti classici, sul « Piemonte », del 25 novembre 1903.

Precursori greci ecc., sul « Giornale d'Italia », del 4 febbraio 1904, ed altri articoli su vari periodici.

In corso di stampa:

La rievocazione di un sofista, in « Italia moderna ».

In preparazione:

La poesia filosofica dei presocratici.

Significati, psicologia ed estetica dell' ΕΛΠΙΣ in Euripide.

Prezzo del presente volume: **Lire Quattro.**

Roma, 1905 - Forzani e C. tipografi del Senato.





